# 语言、真理与逻辑

〔英〕A·J·艾耶尔 著 尹大贻 译

二十世纪西方哲学经典

A. J. Ayer

# Language, Truth and Logic

上海译文出版社

《二十世纪西方哲学经典》选收二十世纪西方哲学界各主要流派影响较大的著作，通过有选择的译介，旨在增进文化积累，拓展学术视野，丰富研究课题，为了解和研讨现代西方哲学提供系统而完整的第一手资料，以利于理论界、学术界深化对西方文化的研究和借鉴。

A·J·艾耶尔是英国著名哲学家，逻辑实证主义的代表人物之一。曾师从哲学家赖尔和石里克，是维也纳学派的成员之一。英国哲学界称他在现代哲学中的地位仅次于罗素。

艾耶尔自维也纳返回牛津后，即酝酿写作《语言、真理与逻辑》一书。这本书在1936年出版之后，博得英国哲学界的普遍好评，但同时也遭到一些尖锐的批评。《语言、真理和逻辑》是艾耶尔25岁时写的，但它至今仍然是20世纪一部被广泛阅读的名作。他从坚决反偶像论的观点出发，运用流畅的语言，把充满新鲜血液的逻辑实证论介绍到英国哲学界。艾耶尔这本书还吸引了许多青年读者、为他们所喜爱。

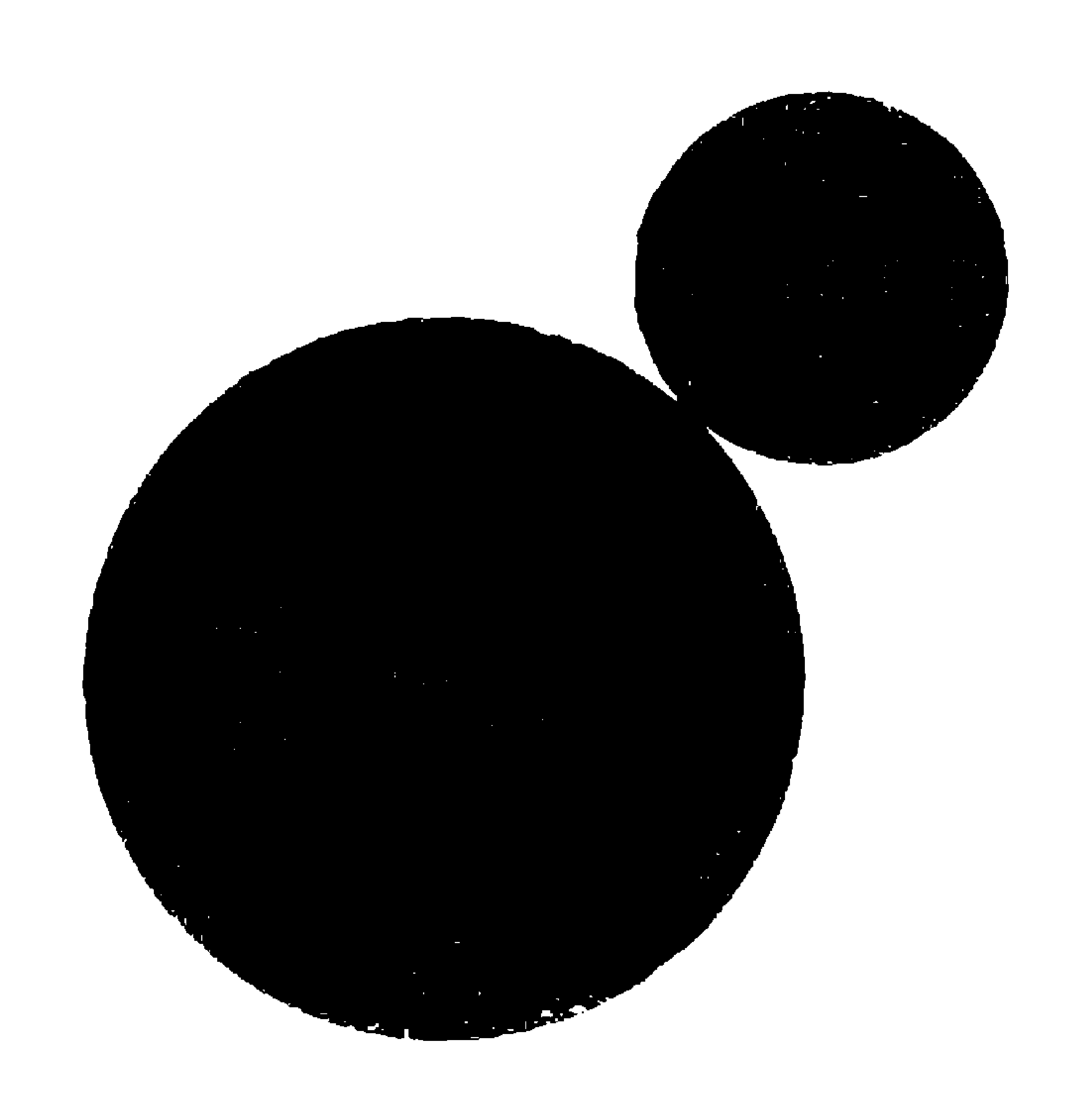
总的说来，这本书不仅曾在哲学界轰动一时，而且成为当时社会上的畅销书，一直到今天仍然在世界范围内拥有众多的读者。对于哲学著作来说，这是很少见的。



ISBN 978-7-5327-6864-6
9 787532 768646 >
定价：68.00元

# 语言、真理与逻辑

〔英〕A·J·艾耶尔 著　尹大贻 译



上海译文出版社

**图书在版编目(CIP)数据**

语言、真理与逻辑/(英)艾耶尔(Ayer,A.J.)著;
尹大贻译. 上海:上海译文出版社,2015.2
(二十世纪西方哲学经典)
书名原文:Language,Truth and Logic
ISBN 978-7-5327-6864-6

Ⅰ.①语… Ⅱ.①艾… ②尹… Ⅲ.①逻辑实证主义
—研究 Ⅳ.①B81-06

中国版本图书馆CIP数据核字(2014)第294074号

A.J.Ayer
**Language, Truth and Logic**

图字:09-2006-095号

**语言、真理与逻辑**
[英]A·J·艾耶尔 著 尹大贻 译
责任编辑/张吉人 封面设计/张志全工作室

上海世纪出版股份有限公司
译文出版社出版
网址:www.yiwen.com.cn
上海世纪出版股份有限公司发行中心发行
200001 上海福建中路193号 www.ewen.co
山东鸿杰印务集团有限公司印刷

开本890×1240 1/32 印张5.75 插页5 字数123,000
2015年2月第1版 2015年2月第1次印刷
印数:0,001-1,200册

ISBN 978-7-5327-6864-6/B·397
定价:68.00元

# 译者的话

本书作者艾耶尔(Alfred Jules Ayer),1910年生于伦敦,曾在伊顿公学和牛津大学肄业,后来在牛津大学的基督堂当研究生,在华达姆学院当研究员。1946至1959年任伦敦大学哲学教授。1959年任牛津大学逻辑教授。三十年代中,他曾经参加维也纳小组的活动,所以他是逻辑实证主义这个派别早期就参加的成员之一。

这本《语言、真理与逻辑》是艾耶尔的早期著作,1936年出第一版,因为本书比较系统地叙述了逻辑实证主义的一些基本理论,所以在欧美研究逻辑实证主义的人们中间流行较广。1946年再版时,艾耶尔写了一篇导言,对初版出书后,一些唯心主义哲学家所给予的批评作了答复,对他以前所提出的理论也作了一些修改。

艾耶尔的主要著作除本书外,还有:

《经验知识的基础》(The Foundation of Empirical Knowledge)伦敦1940年版;

《思维与意义》(Thinking and Meaning)1947年版;

《哲学论文集》(Philosophical Essays)1954年版;

《知识问题》(The problem of Knowledge)1956年版;

《人格的概念》(The Concept of a Person)1963年版;

《或然性与证据》(Probability and Evidence)1972年版;

《哲学的中心问题》(The Central Questions of Philosophy) 1973 年版。

尹大贻

# 导　言

自从《语言、真理与逻辑》第一版出版以来的十年当中，我已经逐渐看到，这本书处理的那些问题，并不是在一切方面都像它所披露的那么简单；但是，我仍然认为，这本书所表述的观点基本上是正确的。由于这本书从每一种意义上说都是一位青年人的著作，它具有比大多数哲学家所允许他们自己表现出来的、无论如何允许在他们已出版的著作中表现出来的更多的热情。这大概有助于本书获得比用别种方式所可能得到的更多的读者，但是现在我想，如果它不以这种锋利的形式呈现出来，它的许多论证将会有更大的说服力。然而，对我来说，要改变本书的风格而不作大篇幅的改写，这是非常困难的，事实是，虽然不完全是基于它的优点，这本书已经取得了有点像教科书的地位，我希望，这是照原样重印的充分理由。同时，本书中有许多论点在我看来需要作一些进一步的说明，因此，我将在这篇新的导言的剩余部分中，对这些论点加以简单的解释。

## 可证实性原则

人们认为，可证实性原则应当提出一个可以用来决定一个句子在字面上有无意义的标准。用一个简单的方式去表述可证实性原则，我们可以这样说，一个句子，当且仅当它所表达的命

题或者是分析的，或者是经验上可以证实的，这个句子才是字面上有意义的。然而对这一点，可能提出这样的诘难，即认为除非一个句子是字面上有意义的，不然它就不会表达一个命题；①因为通常认为每一个命题都是或真或假，我们说一个句子所表达的命题或真或假，就会导致说这个句子是字面上有意义的。因此，如果可证实性原则用这样的方式来表述，我们可以论证说，不仅作为一个意义的标准，它是不完全的，因为它不包括这种情况，即有一种句子是完全不表达任何命题的，而且这个原则也是多余的，理由是：指定由这个原则去回答的问题，在我们可能应用这个原则之前，一定已经被回答了。大家将会看到，当我在本书中介绍这个原则时，我企图通过谈论"设想命题"和谈论一个句子"想去表达"的命题，来避免这个困难；但是这个办法是不能令人满意的。因为，第一，用像"设想的"、"想去"这样的词，就似乎把我带进我所不愿意进入的心理学考察之中。第二，在"设想命题"既不是分析的，又不是经验上可以证实的情况下，按照这种说法，就没有什么东西能够被正当地说是这个句子所表达的了。但是，如果一个句子不表达什么东西，又说它所表达的是经验不能证实的，这似乎是一个矛盾；因为即使这个句子以这种理由被判定为没有意义的，由于说到"它所表达的"，看起来仍然意味着有什么东西被表达出来。

然而，这不过是术语上的困难，并且也有各种方法可以对付这个困难。这些方法之一是使这种可证实性的标准直接应用于句子，这样就完全不提到命题。的确，这会违反普通用法，因为一个人不会正常地说到一个与命题相对立的句子，认为这个句子是可能被证实的，或者，因为这个句子可能被证实，就认为它

① 参阅拉慈罗维兹：《可证实性原则》，载《心灵》，1937 年，第 372—378 页。

或者真或者假；但是，如果可以证明这样背离通常的用法有某些实际的好处，我们就可以证明，它还是有道理的。然而事实是，那种实际的好处似乎在于另一方面。因为，诚然使用“命题”一词，并不使我们能去说没有“命题”一词时原则上不能说的任何东西，但使用“命题”一词也的确完成了一个重要的功能；因为它使我们可能去表达不仅对一个特殊句子 $s$ 有效，而且对与 $c$ 逻辑上等值的任何句子都有效的东西。因此，如果我断定，举个例来说，命题 $p$ 是被命题 $q$ 所导致的，我事实上是在暗中要求表达 $p$ 的英语句子 $s$ 能够正当地从表达 $q$ 的英语句子 $r$ 中抽引出来，但是，这不是我的要求的全部。因为，如果我的观点是对的，那么必然也可以推论，不管是英语或其他语言，任何等值于 $s$ 的句子都可以从那一种语言的等值于 $r$ 的任何句子中正当地抽引出来；我使用“命题”一词，就是指这一点而言。大家公认，我们可以决定以我们现在使用“命题”一词的那种意义去使用“句子”一词，但是这不会使问题更为清晰，特别是因为“句子”一词已经是够暧昧的了。因此，在复述的情况下，可以说那或者是两个不同的句子，或者是同一个句子被表述了两次。到此为止，我所用的“句子”这个词都是后面一个意义，但是另外一种用法是同样正当的。在任何一种用法中，用英语表达的句子会被认为是与它的法语等值句不同的句子，但是这不适合于我们用“句子”代替“命题”时所应当介绍进来的“句子”一词的新用法。因为按照我们的新用法，我们应当说，英语的表达与它的法语的等值表达是同一句子的不同表述。如果我们这样地使用“句子”一词，从而避免了我们认为是由于使用“命题”一词而引起的任何困难，那么，虽然因此增加了“句子”一词的暧昧性，我们也的确会被认为是有道理的；但是，我不认为这仅仅是由于用一个文字记号代替另一个文字记号而成功的。因此，我得出结论，“句子”一词的这

种专门用法，虽然在它本身来说是正当的，但是可能会增加混乱，没有给予我们任何可作补偿的好处。

对付我们原来的困难的第二个方法是扩大“命题”一词的使用范围，扩大之后，只要能适当地被称为句子的都可说是表达一个命题，不管那个句子是否在字面上有意义。这个办法有简单性的好处，但是它易受两个诘难。第一，这样使用“命题”一词难免背离流行的哲学惯用语的用法；第二，它使我们不得不放弃每一命题都得被认为是或真或假的规则。因为，如果我们采用这种新用法，虽然我们仍然可以说任何或真或假的东西是一个命题，但不能说任何命题都是或真或假的；因为一个命题如果被字面上没有意义的句子所表达，这个命题就会是既不真又不假。我个人并不认为这些诘难是很重要的，但是，这些诘难或许足以说明我们用另外的方法去解决术语问题乃是适当的。

我提出的解决办法是介绍进一个新的专门词项，为了这个目的，我将利用熟悉的“陈述”一词，虽然，我将或许在稍微有点新奇的意义上使用它。因此，我建议在语法上有意义的任何形式的一些词，应被认为是构成一个句子，并且，每一个直陈句，不管字面上有意义与否，应被看作表达一个陈述。而且，任何两个可以互译的句子将被认为是表达同一个陈述。另一方面，“命题”一词将被留作专用，来指字面上有意义的句子所表达的东西。因此，在这种用法上，命题的类变成了陈述的类的附类，描写可证实性原则的用法的一种方式将是说，可证实性原则提供了一种用以决定在什么时候一个直陈句表达一个命题的方法，或者换句话说，提供了一个把属于命题的类的陈述与不属于命题的类的陈述区别开来的方法。

应当注意，我们这样决定说句子表达陈述，只不过是采取一种语言的约定；其证明是，它所提供回答的那个问题“句子表达

的是什么?"不是一个事实问题。要问任何一个特殊句子所表达的是什么,的确可能是提出一个事实问题;回答这个问题的一个方式,将是提出作为第一个句子的翻译的另一个句子。但是如果那个一般的问题"句子表达的是什么?"被当作事实问题的话,那么,回答这个问题时,可以说到的只是:因为从实际情况来说,并不是所有的句子都是等值的,所以没有任何一件事物是所有的句子都表达的。同时,在那些句子本身没有特别说明的情况下,不确定地谈到"句子表达的是什么?"这个方法也是有用的;"陈述"一词用作专门词项介绍进来,就是用来达到这个目的。因此,说句子表达陈述,我们只是指明"陈述"这个专门词项是如何被了解的,但是我们并不因此就像我们在回答经验问题时传达事实信息那样,也传达了任何事实信息。其实,这一点是太明显了,因而不值得提出来;但是"句子表达的是什么?"那个问题非常类似于"句子的意义是什么?"这个问题,并且,如我在别处所企图表明的,①"句子的意义是什么?"这个问题对哲学家来说是混乱的一个来源,因为他们曾经错误地把它看作事实问题。说直陈句意味着表述命题,的确是正当的,这就像说直陈句表达陈述一样是正当的。但是,当我们给予这一类回答时,我们所做的是作出一些约定的定义,并且,重要的是这些约定的定义不应当与经验事实的陈述混淆起来。

现在我们回到可证实性原则,为了简要的缘故,我们与其把可证实性原则应用于表达陈述的句子,不如就直接应用于陈述,那么,我们可以把可证实性原则重新表述如下:我们说,当且仅当一个陈述或者是分析的或者是经验可以证实的时,这个陈述才被认为字面上有意义的。但是,在这里"可证实的"这个词项

① 参阅《经验知识的基础》,第92—104页。

被了解为什么呢？在本书的第一章里，我的确企图回答这个问题；但是我必须承认，我的回答不是很使人满意的。

首先，大家将会看到，我区分"可证实的"一词的"强"意义与"弱"意义，并且，可以看到，我解释这种区分是说"当并仅当一个命题的真实性可以在经验中确实证实时，这个命题才被认为是在那个词的强意义上可证实的"。但是，"如果经验可能使它成为或然的，则它是在弱意义上可证实的"。然后，我提出理由，说明为什么断定我的可证实性原则所要求的只是那个词的弱意义。然而当我说明这些时，我好像忽视了这两种意义并不是真正两者择一的。① 我接着进而证明一切的经验命题都是假设，它是不断服从于进一步的经验的检验的；从这一点就不仅推论到任何这样的命题的真实性还没有被确实证实，而且，这样的命题的真实性永远不会被证实；因为无论证明它的证据是如何有力，绝不会有以后的经验不可能反驳这个命题的情况。但是这将意味着，我的"可证实的"一词的"强"意义并没有可能应用，并且在这种情况下，我就没有必要把"可证实的"的另外一种意义限定为弱的；因为按照我自己所表明的，它是任何命题可以设想被证实的惟一意义。

如果我现在没有得出只有弱的可证实性这个结论，那是因为我已经想到，有一类经验命题，说它们能够被确实证实是可以允许的。这种命题，我在别处②曾称之为"基本命题"，这些命题的特征是它们只涉及单一经验的内容，可以认为是确实证实了这些命题的东西，就是出现了它们所独一无二地涉及到的经验。

---

① 参阅拉慈罗维兹：《强的与弱的可证实性》，载《心灵》，1939年，第202—213页。

② 《可证实性与经验》，载《亚里士多德学会会议录》，第37卷；参阅《经验知识的基础》，第80—84页。

而且，我现在应当同意那些人的意见，他们认为这一类命题是“不可矫正的”，他们假定这些命题所以不可矫正是意味着除了在语言的意义之外，这一类命题是不可能错误的。诚然，在语言的意义上，要错误地描写一个人的经验总是可能的；但是如果一个人企图要作的只是记录他所经验到的，而不联系到任何别的东西，那么事实上错误就是不可能的；在这种情况下，不可能错误的理由是：他对可以进一步驳倒这个命题的任何事实没有提出要求。总之，这种情况是“不冒险，就不会有损失”。无论如何，这是相等于“不冒险，就不会有收获”。因为仅仅记录一个人的目前经验，既不能用以传达任何信息给任何别的人，的确也不能传达信息给他自己；因为在知道一个基本命题是真的时候，他除了由于那个有关经验的出现所已经供给的知识之外，没有得到更多的知识。大家公认，用以表达一个基本命题的那些词的形式，可以被了解为表达了某些事物，这些事物既传达信息给其他人又传达信息给自己，但是，当这个命题被这样了解的时候，它就不再表达一个基本命题了。的确，就是因为这个理由，在本书第五章里，我主张在我现在用的“基本命题”这个词的意义上，不可能有基本命题这样的东西；因为我的论证的主旨是：没有综合命题可能是纯粹用实物表示的(ostensive)。在这一点上，我的推理本身不是不正确的，但是，我想我把它的意义搞错了。因为我好像没有察觉到，我所真正在做的是提出一个论点，说明不能把“命题”一词用于“直接记录一个直接经验”的那些陈述；这是没有很大重要性的术语问题。

不管一个人是否想把基本陈述包括在经验命题那一类中，并且因此就承认某些经验命题能够被确实证实，人们实际表达的绝大多数命题本身既不是基本陈述，也不是从有限数量的基本陈述所推演出来的，这一点仍然是真的。因此，如果可证实性原则被

作为一个意义的标准而加以严肃考察，那么，可证实性原则就必须这样地解释，即承认那些陈述不是像人们所认为的基本陈述那么有力地可证实的。但是究竟如何去了解“可证实的”一词呢？

人们将会看到，在本书中，我开始就提出一种观点，即一个陈述，按照我的标准来说，如果“某个可能的感觉经验会关系到决定这个陈述的真假”，则它是“软弱地”可证实的，并因此是有意义的。但是，正如我承认的，这个标准本身就要求解释；因为“关系到”这个词是令人不舒服地暧昧的。因此，我提出我的原则的第二种说法，我将在这里用稍微不同的词句加以重述，我用“观察陈述”这个词组来代替“经验命题”，去指一个“记录现实的或可能的观察”的陈述。在这个说法中，可证实性原则是：如果某一观察陈述可能从这个陈述与某些其他前提之合取中推演出来，而不是从这些其他的前提单独推演出来，那么，这个陈述是可证实的，从而是有意义的。

关于这个标准，我说它“似乎是充分自由的”，但事实上，它是太自由了，因为它承认任何陈述都是有意义的。因为，给定任何的陈述“$S$”和一个观察陈述“$O$”，“$O$”从“$S$”和“如果 $S$ 那么 $O$”推演出来，而不是从“如果 $S$ 那么 $O$”单独推演出来。这样，“‘绝对’是懒惰的”和“如果‘绝对’是懒惰的，这是白的”这几个陈述联合导致观察陈述“这是白的”，因为“这是白的”并不从这些前提中的随便哪一个单独地推演出来，两个前提都满足我的意义标准。而且，这将适用于人们愿意作为例子提出来代替“‘绝对’是懒惰的”的任何其他没有意义的陈述，只是这个陈述必须具有直陈句的语法形式。但是像这样一种能够让人们如此自由地处理的意义标准，显然是不能接受的。[①]

---

① 参阅伯林：《原则可证实性》，载《亚里士多德学会会议录》，第 39 卷。

人们或许会注意,即使我们把证明错误的可能性作为我们的标准,同一个诘难也适用这个真假标准的建议。因为,给定任何陈述"S"和任何观察陈述"O","O"将是与"S"和"如果S那么不是O"之合取不相容的。的确,在随便哪一种情况下,我们可能由于忽略关于其他一些前提的约定而避免那个困难。但是,因为这将牵涉到从经验命题的类中排除一切假言命题,我们将只有以使我们的标准过分严格为代价,来使这个标准不至于太自由。

在我表述可证实性原则的原来企图中,我所忽视的另一困难是:大多数的经验命题在某种程度上是暧昧的。因此,我已在别处谈到,①为了证实一个关于物质事物的陈述,我们所要求的绝不是确实的这个或者确实的那个感觉内容的出现,而只是要求属于一个完全不确定的范围内这个或那个感觉内容的出现。我们诚然对特殊的感觉内容的出现作出观察来检验任何这样的陈述;但是,对我们实际实现的任何检验来说,总有不定数量的其他检验,它们与已经实现的检验一样,有同一的检验目的,但在它们的条件和它们的结果上则与实现的检验有某种程度的不同。这就意味着永远没有任何一套观察陈述,可以真正地认为是确实被任何给定的关于物质事物的陈述所导致。

虽然,这是仅仅由于某一感觉内容的出现,和因此由于某一观察陈述的真实性,使关于物质事物的任何陈述被实际证实;从这一点推论到,关于物质事物的每一个有意义的陈述,可能被表述为导致观察陈述的析取,虽然这种析取项由于是无限的,因而不能详细列举。因此,我认为我们不需要由于暧昧性的困难而感到麻烦,只要了解,当我们谈到观察陈述的"导致"的时候,我

① 《经验知识的基础》,第240—241页。

们所考虑的是从提到的那些前提推演出来的，不是任何特殊的观察陈述，而只是一套这样的陈述的这一个或那一个，那一套陈述的规定特征是它包括的所有陈述都涉及属于某一特殊范围的一些感觉内容。

这里有一个更为严重的诘难，即：认为我的标准，按照它现在这个样子，是承认任何直陈陈述都是有意义的。要回答这个诘难，我将如下面这样改变我的标准。我建议说，一个陈述是直接可证实的，如果它本身是一个观察陈述，或者它是这样的陈述，即它与一个或几个观察陈述之合取，至少导致一个观察陈述，这个观察陈述不可能从这些其他的前提单独推演出来；并且我建议说，一个陈述是间接可证实的，如果它满足下列的条件：第一，这个陈述与某些其他前提之合取，就导致一个或几个直接可证实的陈述，这些陈述不可能从这些其他前提单独推演出来；第二，这些其他前提不包括任何这样的陈述，它既不是分析的，又不是直接可证实的，又不是能作为间接可证实的而被独立证实。我现在可以把可证实性原则重新表述如下：可证实性原则要求一个字面上有意义的陈述，如果它不是分析的陈述，则必须是在前述的意义上，或者是直接可证实的，或者是间接可证实的。

人们或许会注意，在提出我对一个陈述被认为是间接可证实的所具有的一些条件时，我已经在那个但书中，明显地提出“某些其他前提”可以包括分析陈述；我这样提出的理由是，我企图以这种方式为本身不指任何可观察的东西的那些词项所表述的科学理论留出地位。因为虽然包括这些词项的一些陈述可能不表现为描写任何人可能观察到的任何事物，但是可以由于提供一本“词典”的帮助，把这些陈述转化为可证实的陈述，并且，构成这个词典的一些陈述可以被看作是分析的。如果不是这样的话，在这样的科学理论与我应当作为形而上学加以排除的命题之间是没

有什么可选择的了;但是我认为形而上学家(从我对这个词的某种轻蔑意义来说)的特征是,不仅他的陈述不描写甚至原则上可能被观察到的任何东西,而且没有提供这样的词典,借助于它就可以把形而上学的陈述翻译为可以直接或间接证实的陈述。

形而上学的陈述,在我对那个词的意义上说,也可以被旧经验主义的原则所排除。旧经验主义的原则认为,没有一个陈述是字面上有意义的,除非它是描写可以被经验到的东西,而可能被经验到的东西的标准,乃是它应当是与实际已经经验到的东西同类的东西。① 但是这个经验主义的原则除了缺少确切性之外,在我看来,还具有把太苛刻的条件硬塞给科学理论形式这个缺点,因为它好像意味着如果引进任何其本身不指某个可观察事物的词项就是不正当的。另一方面,正如我试图表明的,可证实性原则在这方面是更为自由的,鉴于使用这种原则实际上是尊重科学理论,而那种经验主义的原则却排除了科学理论,所以我认为更自由的原则是比较好的。

我的批评者有时候认为,我把可证实性原则看成意味着没有一个陈述可能用作另一陈述的证据,除非这个陈述是那另一个陈述的意义之一部分;但是情况并不是这样。因此,我们就利用一个简单的例子来说明。在我的衣服上有血迹这个陈述,在某些环境下,可能肯定我犯了谋杀罪这个假设,但它不是我犯了谋杀罪所以在我的衣服上应当有血迹这个陈述的意义的一部

---

① 参阅罗素《哲学问题》第 91 页:"我们能够了解的每一个命题,必须是完全为我们所已经熟悉的成分所构成的。"如果我对罗素这话的了解是正确的,这就是斯塔斯教授在他说到"可观察种类的原则"时心中所想到的。参阅斯塔斯的《实证论》一文,见《心灵》,1944 年。斯塔斯论证,可证实性原则是"依据于"可观察种类的原则,但这是错误的。的确,被可观察种类的原则所认为是有意义的任何一个陈述,也被可证实性原则认为是有意义的,但是反过来说就并不适当。

分,如我所了解的,可证实性原则也不是意味着前一个陈述是后一个陈述的意义的一部分。因为一个陈述可能是另一陈述的证明,但这个陈述本身仍然既不表达那另一个陈述的真实性的必要条件,也不属于任何决定这样的一个必要条件适合范围的一套陈述中;仅仅在上述的这些情况下,可证实性原则才承认一个陈述是另一陈述的意义的一部分这个结论。因此,只有对关于物质事物的任何陈述作出某种观察才可能直接证实这个陈述,从这个事实就可以推论出,按照可证实性原则,每一个这样的陈述都包括某个观察陈述或其他的观察陈述作为这个陈述的意义的一部分,并且,从上述事实也可以推论出,虽然这个陈述的普遍性使任何有限几套观察陈述不可能穷尽该陈述的意义,那些不能作为观察陈述而表达出来的陈述,就不能当作这个陈述意义的一部分而包括进去;但是,仍然可能有许多观察陈述是关系到这个陈述的真假,却完全不是该陈述的意义的部分。再说,一个肯定有神存在的人,可能企图诉之于宗教经验的事实来证明他的论点;但是,从这一点并不能推论出他的陈述的事实意义完全包括在用以描写宗教经验的那些命题中。因为可能有另外一些经验事实,他也认为是关系到肯定有神存在的;很可能,关于这些另外的经验事实的描写,会比那些宗教经验的描写更为适当地被看作包括他的陈述的事实意义。同时,如果一个人接受可证实性原则,他就必须坚持:他的陈述的意义除了至少包括在一些有关的经验命题中之外,就没有任何其他的事实意义;并且,如果这样解释,那么没有可能的经验能够去证实那个陈述,那个陈述就完全没有任何事实意义。

在提出可证实性原则作为一个意义标准时,我不忽视"意义"一词通常用在多种的涵义上,并且,我不想否认,在有些涵义上,一个陈述即使既不是分析的,又不是经验上可证实的,这个

陈述也可能被正当地认为是有意义的。不过，我应当要求，“意义”一词至少得有一个专门用法，从这种用法来说，除非一个陈述满足了可证实性原则，说它是有意义的陈述，就会是不正确的；也许有一种趋势，我已经用“字面上有意义的”表达式来使这种用法与另一种用法区别开来，而用“事实上有意义的”表达式来指这一种情况，即有些陈述不是分析的，但满足我所提出来的标准。而且，我提议仅当一个陈述是字面上有意义的，在这个涵义上，我们才可以正当地认为这个陈述是或真或假。因此，当我希望可证实性原则不被看作经验假设，[①]而是看作一个定义时，我不是假定可证实性原则为完全任意的。这种解释的确会引起任何人去采取一个不同的意义标准，并且因此提出一个可以很好地符合于“意义”一词通常使用方式之一的互不相容的定义。如果一个陈述满足这样的一个标准，无疑就有“了解”一词的某种适当用法，在这种用法下，这个陈述可能被了解。尽管如此，我仍然认为，除非这个陈述满足可证实性原则，它不可能在科学假设或常识陈述习惯地被了解的那种意义上被了解。但是我承认，现在在我看来，任何形而上学家未必会屈服于这一类的要求；虽然，我仍然坚持把可证实性的标准用作一个方法论的原则，但我懂得，为了有效地取消形而上学，需要对一些特殊的形而上学论证作详细的分析，来作为支持。

## “先　　天”

在说先天命题的确定性的基础乃是这些命题是重言式命题

---

① 尤英博士(《无意义》，载《心灵》，1937 年，第 347—364 页)和斯塔斯(见上引著作)都把可证实性原则看作经验假设。

时，我以这样的方式使用"重言式命题"一词，即一个命题如果是分析的就可以称为重言式命题；并且我主张，如果一个命题的确只是由于它的构成符号的意义，因此不能被任何经验事实所肯定或否定，则那个命题便是分析的。这个定义的确已经使人联想到，①我对先天命题的解释，使先天命题成为经验命题的一个附类。因为有时候，我似乎暗示着先天命题描写某些符号被使用的方式，人们按照符号使用的方式来使用符号，不容怀疑是一个经验事实。然而，这不是我想要坚持的观点；我也不认为我同意过这种观点。因为，虽然我说先天命题的效准以关于语言用法的某些事实为基础，我却不认为这相等于说先天命题描写这些事实时，这里所说的描写是在这样的涵义下，即经验命题可以描写证实它们的事实；并且，我的确证明，先天命题完全不是在这样的涵义下描写任何事实。同时，我承认先天命题的使用，既是以某些符号按照它们使用方式被使用这个经验事实为基础，又以这些符号成功地适用于我们的经验这一经验事实为基础；在本书第四章里，我企图说明它是如何成为这样的。

正如把先天命题与关于语言的经验命题等同起来是一个错误那样，所以我现在认为说先天命题本身是一些语言规则也是一个错误。② 因为除了先天命题可能被适当地认为是真实的，而语言规则不能被认为是真实的之外，先天命题也由于是必然的，而语言规则却是任意的这一点使两者区别开来。同时，如果先天命题是必然的，那仅仅是因为有关的语言规则是早已假定

① 例如布罗德教授：《有综合的先天真理吗？》，见《亚里士多德学会补充会议录》，第15卷。

② 这一点与我在"约定真理"的讨论会上所发表的意见是矛盾的，参阅《分析》，第4卷，第2、3期；还可参阅诺曼·马尔康：《必然命题是真正语言的吗？》载《心灵》，1940年，第189—203页。

了的。因此,“earlier”这个字在英语中被用作“早于”的意思是一个偶然的经验事实,而代表时间关系的那些字被作为时间传递使用,则是一个任意的,虽然是约定的语言规则;但是,给定这个规则,如果A早于B,并且,B早于C,那么,A早于C这个命题就成为一个必然真理。相似地,在罗素和怀特海的逻辑体系中,记号“ɔ”竟被给予它所具有的意义,这是一个偶然的经验事实,并且控制这个符号的使用的那些规则是一些约定,这些约定本身既不是真的,又不是假的;但是给定这些规则,那么先天命题“q、ɔ、pɔq”必然是真实的。这个命题由于是先天的命题,在一个经验命题可能被认为是提供信息这个通常涵义上说,这个命题是不提供信息的,这个命题本身也不规定逻辑常项“ɔ”如何被使用。这个命题所做的是阐明这个逻辑常项的适当使用;在这种方式上说,那个命题是提供信息的。

用来反对“$p$导致$q$”这种形式的先天命题是分析命题的一种论证,是说一个命题导致另一命题,可能没有把后者作为前者意义的部分而包括进去;因为如果导致的分析观点是正确的,那末前者就不能不包括后者。① 但是对这一点的回答是,一个命题是否是另一个命题的意义的一部分这个问题是不清楚的。举例来说,假如你说——正如我认为大多数提出这个诘难的人都会说的——如果没有想到$q$就可能了解$p$,则$q$不是$p$的意义的一部分,那么很清楚地,一个命题可能导致另一命题而没有把后者包括进去作为前者的意义的部分;因为很难主张,考察给定的一套命题的人必须直接意识到这一套命题所导致的一切命

① 参阅尤英:《先天命题的语言学说》,载《亚里士多德学会会议录》,1940年;还可参看穆尔教授:《回答批评者》,载《穆尔的哲学》,第575—576页,和纳格尔教授对《穆尔的哲学》的评论,载《心灵》,1944年,第64页。

题。然而，这是要证明一个论点，这个论点我并不认为是任何赞同导致的分析观点的人都会不同意的；因为有一个共同的根据，即演绎推理可能引导到一些结论，这些结论在他以前没有理解它们这个涵义上说乃是新的。但是如果这是被那些说“$p$ 导致 $q$”这种形式的命题是分析的那些人所承认，他们又何以能够说如果 $p$ 导致 $q$，则 $q$ 的意义就包括在 $p$ 的意义中呢？这是因为他们使用一个意义标准，不管是可证实性原则或另外的标准，从这个意义标准就推论出，当一个命题导致另外一个命题，第二个命题的意义是包括在第一个命题的意义之中的。换句话说，他们决定一个命题的意义是看它所导致的是什么；在我看来，这是一个完全正当的推理过程。① 如果这个推理过程被采用，则如果 $p$ 导致 $q$，$q$ 的意义是包括在 $p$ 的意义之中这个命题本身就变成分析的；因此，它不是被这个观点的批评者所依据的任何这样的心理事实所否定。同时，这个命题本身就是分析的，完全可以用来反对下面这种看法，即认为这种推理没有给我们提供更多关于导致的性质的情况；因为，虽然这种推理过程使我们有权利说，一个命题的一些逻辑后承是阐明这个命题的意义，但是，这样说只是因为了解一个命题的意义是以这个命题所导致的命题作基础的。

## 关于过去事件和关于别的心灵的命题

在谈到关于过去事件的命题是“一些规则，用以预示那些通常认为是证实过去事件命题的‘历史’经验”时，我似乎暗示着过

---

① 参阅诺曼·马尔康：《导致的性质》，载《心灵》，1940 年，第 333—347 页。

去事件的命题可以用某种方法被翻译为关于现在或将来的经验的命题。但这确实是不正确的。关于过去事件的陈述,在这个意义上是可以证实的,即当它们与一个适当的类的其他前提相结合,可以导致一些观察陈述,这些观察陈述不能从这些其他的前提单独推演出来;但是,我不认为任何涉及现在或将来事件的观察陈述的真实性,是任何关于过去事件的陈述真实性的必要条件。然而这并不意味着,涉及过去事件的命题不能用现象词项来加以分析;因为如果用现象词项来分析,这就意味着如果某些条件已经完成时,某些观察就会出现。但困难的是这些条件永远不能完成;因为这些条件要求观察者占有按照假定他并未占有的时间位置。但是这个困难不是关于过去事件命题的特点;因为关于现在事件的未实现的条件式,它们的条件子句事实上不能被满足,这也是真实的,因为这些条件式要求观察者在他实际占有的空间位置之外,占有一个不同的空间位置。但是,正如我在别处已说明了的,[①]如同一个人碰巧在一个给定的时刻占有一个特殊的空间位置是一个偶然事实一样,他碰巧生活在一个特殊的时间也是偶然的事实。并且从这一点,我得出结论,如若一个人说空间上遥远的事件是可以观察的这话是有道理的,那么原则上关于处在过去的事件也可以这样说。

关于别人的经验,我承认我对本书中所作的说明是否正确是有怀疑的;但我并不确认它不是正确的。在另一本书中,我已论证,因为任何特殊的经验是属于构成一个给定的人的那一系列经验,而不是属于构成别的某个人的另一系列经验,这是一个偶然的事实,这个论证的意思是:"我应当具有一个事实上为别

---

① 《经验知识的基础》,第 167 页;还可参阅莱尔教授:《由于我产生的不可证实性》,载《分析》,第 4 卷,第 1 期。

的某个人所拥有的经验，在逻辑上不是不能想象的"。从这一点，我推论到使用"类比的论证"可能总归是有道理的。[①] 然而最近我想到这个推理是非常值得怀疑的。因为，虽然可能想象有一些环境，在其中我们说有两个不同的人拥有同一的经验，这样说是方便的，但是事实是，按照我们现在的用法，两个不同的人没有同一的经验却是必然的命题；并且，就因为两个不同的人没有同一的经验，我怕类比的论证仍然会遭到在本书中我们已经反驳过的对这种论证的诘难。因此，我倾向于恢复关于其他人经验的命题的"行为主义的"解释。但是，我承认行为主义的解释有一种悖论的样子，这就使我不完全相信这种解释是真实的。[②]

## 价值的情感学说

在本书第六章中所阐明的价值的情感学说，已经引起相当多的批评；但是，我发现这种批评更经常地是反对这个学说所依据的实证主义原则，而比较少地反对这个学说本身。[③] 现在我不否认，在提出价值的情感学说时，我关心的是坚持我的观点的总的一贯性。但是会满足这个要求的不只是伦理学说，价值的情感学说实际上也不导致构成我的其余论证的任何非伦理陈述。因此，即使可能表明，这些其他的陈述是无效的，这个批评本身也不会否定伦理判断的情感分析；事实上，我相信情感分析从它本身来说是有效的。

---

① 《经验知识的基础》，第 168—170 页。

② 我对这种解释的信心，由于约翰·魏斯唐谟的关于《其他人的心灵》这一系列有趣的论文而有某些增加，这些文章载《心灵》，1940—1943 年。但是我没有把握肯定，这是他企图通过这些文章所产生的结果。

③ 参阅大卫·罗斯爵士：《伦理学的基础》，第 30—41 页。

说明了这一点之后，我就必须承认，在这里，那个学说是以很概括的方式提出来的，它需要比我所企图作的更详细地分析伦理判断的例子来加以证明。① 因此，我尤其是未能充分说明，我们道德上的赞成或不赞成的共同对象，与其说是一些特殊活动，不如说是一些活动的类；我所说的活动的类的意思是：如果一个活动按照它的情况被说成是正确的或错误的，好的或坏的，那是因为我们认为那个活动是某一类型的活动。这一点在我看来是很重要的，因为我认为，表面是伦理判断的东西，其实往往是把一种活动当作属于某一活动的类的事实上的分类，由于这种分类，在说话者方面习惯地引起某种道德态度。因此一个确信的功利主义者称一个行动为正确，可能只是意味着那个行动趋向于提高普遍的快乐，或者更可能的，是趋向于提高普遍快乐的那一类活动；在那种情况下，他的陈述的效准就变成一个经验事实。相似地，一个人把他的宗教观点作为伦理判断的基础，称一个行为为正确或错误，可能实际意味着这是某一教会权威所责成的或禁止的一类行为；这也可以为经验所证实。在这些情况下，用以表示事实陈述的那些词的形式是与想用以表达一个规范陈述的那些词的形式相同的；这一点可以在某种范围内解释为什么那种被承认为规范的陈述仍然经常被看作是事实陈述。而且，许多伦理陈述，包含有作为一个事实因素的某种活动的描写，或这一个伦理的词所适用的环境的描写。但是，虽然在有一些情况下，这个伦理的词本身是加了说明而被了解的，我不

① 我知道这个缺点由于史蒂文森的著作《伦理学与语言》的出版已经得到弥补，但是这本书是在美国出版的，我还没有得到这本书。在《心灵》1945 年 10 月号上，有一篇奥斯丁·邓肯-琼斯对这本书的评论。史蒂文森的论证线索在他的论文《伦理词项的情感意义》(《心灵》，1939 年)、《伦理判断与可避免性》(《心灵》，1938 年)和《有说服力的定义》(《心灵》，1938 年)这三篇论文中有适当的表示。

认为情况总是这样的。我认为在许多陈述中,一个伦理的词是以一种纯粹规范的方式而被使用的,伦理学的情感学说就是企图适用于这一类的陈述。

有这样的一种诘难,认为如果情感学说是正确的,那么一个人与另外一个人在价值问题上看法有抵触就会是不可能的,这种诘难在这里得到回答,即他们之间的争论看起来是价值问题,实际上所争论的却是事实问题。但是,我应当已把这一点说清楚了,从他们所争论的是事实问题并不能推论,关于价值问题两个人不能有意义重大的不一致,也不能推论,他们两个人企图使对方信服,都是徒劳的。因为,对任何关于趣味问题的争论的考察都会表明,可能有没有形式矛盾的不一致,并且,为了使别人改变他的观点,这意思是说改变他的态度,没有必要提出与他的论断相对立的意见。因此,如果一个人想以这种方式去影响另一个人,使那一个人的情感在某一点上变得与他的情感相一致,那么,他可以有各种不同方法去进行这个工作。比如说,他可以叫那个人注意某些他认为被那个人忽视了的事实;并且,正如我已经指出的,我相信许多被当作是伦理讨论来进行的,都是这一类的讨论。然而,适当选择带有感情的语言也可能影响别人;这是使用价值的规范表达式的实际证明。同时,必须承认,如果别人坚持他的相反态度,但对任何有关事实不提出争论,那么这种讨论就达到无法前进一步的状况。在这种情况下,问争论的双方哪一方的观点是真实的,这是没有意义的。因为一个价值判断的表达式既然不是一个命题,在这里就不引起真假问题。

# 哲学分析的性质

在引用罗素的摹状词理论作为哲学分析的范例时,我不幸

在对这个理论的说明中犯了一个错误。因为,在举出熟悉的例子"《威弗利》的作者是苏格兰人"之后,我说它是相等于"一个人,并且仅仅一个人,写作《威弗利》,并且,那个人是苏格兰人"。但是,正如斯特宾教授在她对这本书的评论中所指出的,"如果'那个'一词是用作有所指的,那么,'那个人是苏格兰人'是相等于那原来的整个句子,"如果它是用作指示的,那么,那个规定的词句"不是那原来的句子的翻译"。① 有些时候,罗素自己所给予的翻译②是:"《威弗利》的作者是苏格兰人"相等于三个命题的合取,即"至少有一个人写作《威弗利》"、"最多只有一个人写作《威弗利》"和"无论谁写作《威弗利》都是苏格兰人"。然而穆尔教授已经指出,③如果"无论谁写作《威弗利》"这些词是"在最自然的方式下"被理解,那么,这些命题中的第一个是多余的;因为,他证明,说无论谁写作《威弗利》都是苏格兰人,通常所指的部分意思是"有人曾经写作《威弗利》"。因此,他认为罗素用"无论谁写作《威弗利》都是苏格兰人"这些词所企图表达的是"可以用这样的一些词句来更清楚地表达的命题,即'决没有这样一个人,他写作《威弗利》而不是苏格兰人'"。即使这样,他也不认为那上述的翻译是正确的。因为他反对这样的一种看法:认为说某个人是一部著作的作者,并不导致说他写作这部著作,因为如果他已经把这部著作构思好了,而没有实际把它写出来,他仍然可能适当地被称为它的作者。对这一点,罗素已经作出答复,认为这是"用于日常目的的任何语言所不能避免的暧昧性和不明确性"。这种情况就把他引导到在《数学原理》中使用一种人为

① 《心灵》,1936 年,第 358 页。

② 例如在他的《数理哲学导论》,第 172—180 页上。

③ 在一篇题为《论罗素的摹状词理论》的论文中,载《罗素的哲学》,特别可参阅其中的第 179—189 页。

的符号语言，整个摹状词理论就在于《数学原理》中所提出来的那一些定义。① 然而，他在谈到这一方面的时候，我认为他对他自己是不公正的。因为照我看来，他的摹状词理论的最大功劳之一，似乎是帮助说明日常语言之中的某一类表达式的用法，而这一点是具有哲学的重要性的。因为，由于表明像"现在的法国皇帝"这样的一些表达式不是用作名字，那个理论就暴露出导致哲学家相信"存在的实体"的错误。因此，虽然最经常地选用来说明那个理论的例子竟然有一个小小的错误是不幸的，但我不认为这会严重地影响它的价值，即使当它被用于日常语言的时候。因为，正如我在本书中所指出的，分析"《威弗利》的作者是苏格兰人"的目的不是求得这个特殊句子的正确翻译，而是要阐明整个一类表达式的用法，而"《威弗利》的作者"只是用作这一类表达式的典型例子。

比我错误地翻译"《威弗利》的作者是苏格兰人"更为严重的错误是我假定哲学分析主要在于给予"用法上的定义"。的确，我所描述为哲学分析的很大一部分是揭示不同类型的命题之间的相互关系，这是真实的；②但是这个分析过程实际上产生一套定义的情况是例外，而不是常规。因此表明关于物质事物的陈述如何关系到观察陈述的问题，这实际上是传统的知觉问题，为了解决这个问题，有人可能认为是要我们指出一种关于把物质事物的陈述翻译为观察陈述的方法，并由此提出可能被看作一个物质事物的定义。但事实上这是不可能的；因为，如我已经指出的，有限数量的观察陈述，永远不能等值于关于物质事物的陈述。然而，人们所能做的是构造出一个图式去表明在任何给定

① 《对批评的回答》，载《罗素的哲学》，第690页。

② 莱尔：《哲学论证》，在牛津大学发表的就职演说。

的情况下,要使一个物质事物存在成为真实,在感觉内容之间就必须达到怎么样的一类关系;并且,虽然可以正确地说,这种分析过程不能被认为是产生一个定义,但它的确有表明一个类型的陈述是怎样关系于另一类型的陈述这种结果。① 同样地,在政治哲学的领域中,人们大概不可能把政治范围内的陈述翻译为关于个别人的陈述;因为,举个例子来说,虽然谈到一个国家的陈述,仅仅被某些个别人的行为所证实,这样的陈述通常是不确定的,因此使任何一套关于个别人的行为的陈述不能确实等值于谈到国家的陈述。虽然如此,这里还是可以指出,为了使这个政治陈述是真实的,在个别人之间必须保持什么类型的关系;所以即使没有得到实际定义,那些政治陈述的意义仍然适当地被阐明了。

在与这个例子相类似的情况下,人们的确达到接近于用法上的定义的某种东西;但是在另外的一些哲学分析的情况下,甚至没有一个接近定义的东西被提供出来,或者没有去探求这种东西。因此,穆尔教授提醒说,当我们说"存在不是谓语"可能是说下面的话的一种方式,即"在'存在'被用于'驯服的老虎存在'这样的句子,和'咆哮'被用于'驯服的老虎咆哮'这两种方式之间有某种很重要的区别"。穆尔提醒这一点时,没有提出把一套句子翻译为另一套句子的规则来发展他的观点。他所作的是指明,说"一切驯服的老虎咆哮"或"大多数的驯服的老虎咆哮"可以说得通,而说"一切驯服的老虎存在",或"大多数的驯服的老虎存在"会是没有意义的。② 这对穆尔来说,好像是提出一个相

① 参阅《经验知识的基础》,第 243—263 页;并参阅布累斯韦特:《关于物质对象的命题》,载《亚里士多德学会会议录》,第 38 卷。

② 穆尔:《存在是一个谓语吗?》,载《亚里士多德学会补充会议录》,1936 年。我在与邓肯-琼斯讨论《哲学分析常识吗?》的文章中已经利用了这个说明,见《亚里士多德学会补充会议录》,1937 年。

当细小的问题，但其实这在哲学上是有启发意义的。因为使“本体论证明”表面上有道理的，正是由于假定存在是一个谓语，而且有人期望本体论证明应当证明上帝存在。因此，穆尔由于指出“存在”一词用法的特点，就帮助我们避免一个严重的错误；所以他的论证程序虽然不同于罗素在他的摹状词理论中所遵循的，但是也是趋向于达到同样的哲学目的。[①]

在本书中，我坚持认为，证明我们的科学的和日常的信念，那不是哲学范围之内的事情；因为这些信念的效准是一个经验事实，它是不能用先验的方法来解决的。同时，如“归纳问题”的存在所表明的，什么构成这样的一个证明这个问题是哲学问题。这里再一次说明，我们所要求的并非必然地是一个定义。因为，虽然我相信与归纳连带的问题可能被归结为说一个命题是对另一个命题的适当证明所意味着的是什么这个问题，我怀疑回答这个问题的方式是构造一个“证明”的形式定义。我认为这里最主要的是需要一个科学方法的分析，虽然它可能以定义的形式来表达这种分析的结果，这不会是一个最重要的成就。在这里，我可以补充说明，把哲学归结为分析，与哲学的功能是去阐明“科学的假定”这种观点并不是一定不相容的。因为如果有这样的一些假定，它们不容怀疑可能被表明为逻辑地包含在科学方法的应用中，或者包含在某些科学词项的使用中。

维也纳学派的一些实证主义者经常说，哲学的功能不是去提出一套特别的“哲学”命题，而是去澄清别的一些命题；这种说法至少有提出哲学不是思辨真理的源泉这个观点的功劳。尽管

---

① 我没有意思说穆尔本人是只关心、或者首先是关心反驳本体论证明。但是我认为他的推理达到了这个目的，虽然不只是达到这一个目的。同样，罗素的“摹状词理论”除了使我们去掉“存在的实体”之外，还有其他的用处。

如此，我现在仍然认为说没有哲学命题这是不正确的。因为不管哲学命题是真是假，表达在如我这本书的这一类书中的命题，是归到一种特殊的范畴之内的；既然这些命题是哲学家所肯定或否定的那一类命题，我没有发现为什么这一类命题不应当称为哲学命题。在说到这些命题时，认为它们在某种意义上是关于词的用法，我相信这样说是正确的，但也是不恰当的；因为的确不是任何一个关于词的用法的陈述都是哲学陈述。① 因此，一个词典编纂者也在力求提供关于词的用法的知识，但是，正如我一向试图指明的，哲学家与他不同之处在于：哲学家所关心的不是特殊的表达式的用法，而是表达式的类，词典编纂者的命题是经验命题，而哲学命题如果是真的，通常倒是分析命题。② 此外，我不能发现有比参照一些例子来解释我的哲学概念更好的方法；并且，一个这样的例子就是本书的论证。

A·J·艾耶尔

于华达姆学院，牛津

1946 年 1 月

① 参看《哲学分析常识吗?》和邓肯-琼斯关于同一主题的文章，见《亚里士多德学会补充会议录》，1937 年；还可参看约翰·魏斯唐谟：《形而上学和可证实性》，载《心灵》，1938 年，和《哲学、渴望和新奇的东西》，载《心灵》，1944 年。

② 我在这里加上限定字"通常"，因为我认为有些经验命题，如同出现在哲学史上的那些命题，可以被算作哲学命题。哲学家把经验命题作为例子，用以服务于哲学的目的。但是，因为这些命题不只是历史的，我想那些用哲学的方法可以发现的真理是分析的。同时，我应当补充说明，哲学家的职务有如莱尔教授向我指出的，与其说是发现真理，不如说是"解除迷惑"。

# 第一版序言

本书所提出的一些观点是从伯特兰·罗素和维特根斯坦的学说中引导出来的，而罗素和维特根斯坦的那些学说则是贝克莱和大卫·休谟的经验主义合乎逻辑的产物。我和休谟一样，把一切真正的命题分为两类，就是：用休谟的术语来说，关于“观念与观念之间的关系”的命题和关于“事实”的命题。前一类包括逻辑和纯粹数学的“先天”命题，我承认这些命题之所以是必然的和确定的，仅仅因为它们是分析命题。即是说，我认为这些命题不能在经验中被否定的理由是它们对经验世界没有作出任何断定，而只是记录我们以某一方式使用一些符号的规定。另一方面，涉及经验事实的一些命题，我认为是一些假设，它们只能是或然的，而永远不能是确定的。在对它们的证实方法给予说明的时候，我也认为已经解释了真实性的性质。

检验一个句子是否表达一个真正的经验假设，我采取那种可以称为变更了的可证实性原则。因为我对一个经验假设所要求的，实际上并不是要它确实地被证实，而是要求某种可能的感觉经验应当是关系到决定这个经验假设的真假。如果一个设想命题未能满足这个原则，又不是一个重言式命题，那么，我认为它是形而上学命题，并且，由于它是形而上学命题，它就既不是真的又不是假的，而是在字面上没有意义的。我们将会发现，按照这个标准，许多一般认为是哲学命题的，实际上都是形而上学

命题，具体地说来，下列的断定都是没有意义的，如有一个非经验的价值世界，或者人有不死的灵魂，或者有一个超验的上帝。

至于哲学命题本身，它们被认为在语言上是必然的，因而是分析的。关于哲学与经验科学的关系，即是说，表明哲学家不能提供好像是与科学的假设相抗衡的思辨真理，也不能对科学理论的效准作出先天的判断，哲学家的职能只是通过展示科学命题之间的逻辑关系，并对现在科学命题中的符号下定义来澄清那些命题。因此，我认为在哲学的本性中，不容许有对立的哲学“派别”的存在。并且我企图对作为过去哲学家之间论战的主要根源的那些问题给予确定的解决，从而证明上述观点。

哲学研究是一种分析活动，这个观点在英国是与G·E·穆尔及其学生们的著作相联系的。虽然我从穆尔教授那里学习了许多东西，但是我有理由认为，他和他的追随者并不准备采取像我所采取的这种彻底的现象论，他们采取某种相当不同的哲学分析性质的观点。与我的观点非常吻合的哲学家是组成“维也纳小组”的那些哲学家，他们在摩里茨·施里克的领导下通常被称为逻辑实证主义者。在“维也纳小组”的一些哲学家中，我最要感谢的是鲁道尔夫·卡尔纳普。其次，我想对我原来的哲学导师吉尔柏特·莱尔以及对以赛亚·伯林表示感谢，他们同我讨论过本书论证中的每一点，并提出许多宝贵建议，虽然，他们两人对我的许多论断都不完全同意。我也必须对韦利斯为我改正校样而向他表示谢意。

A·J·艾耶尔<br>于福贝特地区 11 号，伦敦<br>1935 年 7 月

# 目　录

学说。

作为一个分析学家的哲学家不关心事物的物理属性，而是只关心我们说到事物的方式。

以事实的术语假装出来的语言命题。

哲学要求找到一些定义。



哲学不给予词典中所给予的那种“阐明的”定义，而是给予“用法上”的定义。对这种区别的解释。

作为一个哲学分析的例子的罗素的“摹状词理论”。

一个暧昧的符号的定义。

一个逻辑构造的定义。

物质事物是由感觉内容作成的逻辑构造。

由于我们用感觉内容去给物质事物的概念下定义，我们就解决了所谓知觉问题。

知觉问题的解决是哲学分析的进一步的例子。

哲学分析的用处。

“哲学涉及意义”这种说法的危险。

哲学命题不是涉及人们实际使用字的方式的那种经验命题，它们是涉及语言约定的逻辑后承。

驳斥这种观点，即认为“每一种语言有

论是与经验主义一致的。

但是根据另外一些理由，则是不能接受的。

规范的伦理符号与描述的伦理符号之间的区别。

反驳直觉主义。

价值断定不是科学的，而是“情感的”。

因此，价值断定既不真又不假。

价值断定一部分是情感的表达，一部分是命令。

情感的表达与情感的断定之间的区别。

对认为这种观点使有关价值问题的争论成为不可能的看法的诘难。

实际上，我们决没有在价值问题上发生争论，而总是在事实问题上发生争论。

作为知识的一个分枝的伦理学包括在社会科学之中。

这种看法也同样适用于美学。

证明一个超验的上帝的存在是不可能的。

甚至证明上帝的存在是或然的也是不可能的。

一个超验的上帝存在是一个形而上学的断定，因此不是字面上有意义的。这样说并不使我们成为普通意义上的无神论者或不可知主义者。

我们关于其他人的知识。

相互了解如何是可能的?



哲学的性质不容许对抗的哲学“派别”的存在。

唯理论者与经验论者的冲突。

我们自己的逻辑经验论是不同于实证论的。

我们驳斥休谟的心理学说,就像反对他的逻辑学说一样。

实在论与观念论。

说一个事物存在不是说它实际被感知。

作为感觉的恒常可能性的事物。

被感知的不一定是心理的。

存在的东西不一定需要被想到。

不是想到的东西就存在。

假定事物可以存在而不被感知的经验根据。

一元论与多元论。

一个事物的一切属性构成它的性质这种一元论的谬误。

说明用事实的术语表达语言命题的危险。

因果性不是一个逻辑关系。

反对每一个事件是因果地联系于每一

个其他的事件这种一元论观点的经验证据。

科学的统一。

哲学是科学的逻辑。

# 第一章
# 拒斥形而上学

哲学家们的那些传统争论，大部分是没有道理的，正如这些争论是没有成果的一样。结束这些争论的最可靠方法是毫无疑问地确定什么应当是哲学研究的目的和方法。而这决不是如哲学史引导人们所想象的那么困难的一项工作。因为，如果有任何问题是科学留给哲学去解答的，那么通过直率的拒斥过程，就必然会导致发现这些问题。

我们可以由批评这样一个形而上学的论题来开始我们的讨论，这个形而上学的论题认为，哲学供给我们以关于超越科学世界和常识之外的一种实在的知识。以后，当我们讨论到给形而上学下定义，并说明它的存在时，我们就会发现，成为一个形而上学家而不相信超验的实在，是完全可能的；因为，我们将见到，许多形而上学的言辞与其说是发表这些言辞的人为了有意识地企图超过经验界限，不如说是由于他犯了逻辑错误。但是，对我们来说，把那些认为具有超验的实在的知识是可能的人的立场作为我们讨论的起点是合宜的。我们用以驳斥他们的那些论证，以后会被人们发现是适用于整个形而上学的。

攻击一个自称为具有超越于现象世界的实在知识的形而上学家的一种方法，是去探讨他的那些命题是从什么前提演绎出来的。他一定不是像其他人那样，从他的感觉证据开始吧？如

果是这样的，那么，什么有效的推理过程可能把他引导到超验的实在概念呢？从经验的前提的确不能正当地推演出任何超验事物的属性，或者甚至推演出任何超验事物的存在。但是，这种诘难会遭到形而上学家的反驳，即否认他的断定是最后依据于他的感觉证据。他会说，他赋有一种理智直觉的能力，这种理智直觉的能力使他知道那些用感觉经验所不能知道的事实。即使我们可以证明他是依赖于经验前提，因此，他的进入非经验世界在逻辑上就证明是没有理由的，但是这也不会推论到他所作出的关于这个非经验世界的那些断定不可能是真实的。因为，一个结论不是从它的设想前提演绎出来这个事实，并不足以表明这个结论是错误的。因此，不能仅仅靠批评一种超验的形而上学体系的产生方式来推翻它。我们要求作的是对构成那个体系的那些实际陈述的性质作出批判。这就是我事实上将要遵循的论证线索。因为，我将坚持，没有一个涉及超越一切可能的感觉经验界限的"实在"的陈述能够具有任何字面上的意义；从这一点就可推论出，那些努力描述这样的实在的人都是在制造一些没有意义的话。

可以提醒一下，这是康德已经证明了的命题。康德虽然也谴责超验的形而上学，但他是从不同的根据来这样作的。因为，他认为人的知性就是这样构成的，当知性竟然超出可能的经验的界限，企图与自在之物打交道的时候，知性就陷入种种矛盾之中而一筹莫展。因此，康德认为一种超验的形而上学的不可能，不是像我们所主张的是一个逻辑问题，而是一个事实问题。他断定，不是不能想象我们的心灵有穿透现象世界之外的能力，而仅仅是我们的心灵事实上没有这种能力。这就使批评者不禁要问，如果可能知道的只是感觉经验界限之内的东西，那么，作者如何能有理由来断定这个界限之外的确存在着实在事物，并且，

除非他自己曾经成功地越过界限，他又如何能知道人类知性不可逾越的界限是什么。正如维特根斯坦所说的，“要划定思维的界限，我们必须考虑到这个界限的两方面。”[①]布拉德雷把这条真理特别扭曲了一下说，准备证明形而上学不可能的人，是一个以他自己的理论参加到争论中去的形而上学同道。[②]

无论这些诘难在反对康德的学说时具有什么样的力量，用这些诘难来反对我就要提出来的论点则是根本没有什么力量的。在这里，不能说作者本人是在跨越他认为不可能越过的障碍。因为企图超越可能的感觉经验的界限是徒劳的，这不能从关于人的心灵的实际构造的心理学假设推演出来，只能从规定语言的字面意义的规则推演出来。我们对形而上学家不是指责他企图把知性用在它不能有效地进入的领域，而是指责他提出了一些句子，这些句子不符合于唯一能使其有字面意义的那些条件。为了表明某一类型的一切句子都必然是没有字面意义的，我们自己也不必说没有意义的话。我们只需要提出能使我们检验一个句子是否表达一个真正的事实命题的标准，然后指出我们考察的那些句子没有满足这个标准。而这一点，我们现在就将着手去做。我将先用某些含糊的词句去表述那个标准，然后为了使其明确而作一些必需的解释。

我们用以检验明显的事实陈述的真伪标准就是可证实性的标准。我们认为一个句子对于任何既定的人都是事实上有意义的，当且仅当他知道如何去证实那个句子所想要表达的那个命题，那就是说，如果他知道在某些条件下什么样的观察会引导他因其真而接受那个命题，或者因其假而拒绝那个命题。另一方

① 《逻辑哲学论》，序。

② 布拉德雷：《现象与实在》，第2版，第1页。

面,如果那个设想命题具有这样的一个特征,即那个命题的真或假的假定,是与任何涉及他的将来经验的性质的任何假定没有矛盾的,那么,就他来说,那个命题如果不是重言式命题,那就只是一个妄命题(pseudo-proposition)。表达那个命题的句子从情感上说对他可能是有意义的;但是那个句子在字面上是没有意义的。就问题而言,我们进行检验的过程是同样的。在每一种情况下,我们总是探问什么样的观察会引导我们用这一种方式或另一种方式去回答那个问题;如果不能发现这样的观察,我们就必须得出结论:就我们而言,我们所考察的那个句子并不表达一个真正的问题,无论这个句子的语法外表(grammatical appearance)多么强烈地暗示出它是一个真正的问题。

因为这个检验过程的采用,在本书的论证中是一个重要的因素,对它需要作详细的考察。

第一,必须在实践的可证实性与原则的可证实性之间作出区分。对那些我们事实上没有采取步骤去证实的命题,我们大家都是清楚地了解的,在许多情况下我们是相信的。在这些命题之中,有许多是只要我们不辞辛劳就可以证实的。但是还留下一些有意义的论及事实的命题,即使我们想去证实也不能证实;这只是因为我们缺少一些实际的方法使我们有可能完成那些有关的观察。这样的命题的一个简单而熟悉的例子就是:在月亮的另一面有一些山脉。① 因为还没有发明一种火箭使我能达到和看见月亮的另一面,所以我不能用实际的观察去判定那个问题。但是,正如在理论上是可以想象的,如果我一旦在那个可以作出这种观察的地位上,我就知道用什么样的观察会使我判定它。因此,我认为,那个命题如果不是在实践上可以证实

① 这个例子曾被施里克教授用来说明同一个论点。

的，那么，它是原则上可以证实的，因此，那个命题就是有意义的。另一方面，这样的一个形而上学的妄命题，如像"'绝对'参加在演化和进展中，但是它本身不可能演化和进展"①这个命题甚至在原则上也是不能证实的。因为，不能设想有一个观察使我们能决定"绝对"是否参加在演化和进展中。当然，说这样话的人使用英语字眼的方式可能不是说英语的人们所共同使用的方式，并且事实上，他是企图断定某种可能从经验上加以证实的东西。但是，在他使我们了解他所想表达的那个命题如何会被证实之前，他没有传达任何东西给我们。并且，如果他承认（我认为说那个话的人会承认）他的话不企图表达一个重言式命题，也不表达一个至少在原则上能被证实的命题，那么，必然可推论到他所说的话甚至对他自己来说，也是没有字面意义的。

我们必须作出的其次一个区分，是"可证实的"这个词项的"强"意义与"弱"意义的区分。一个命题被认为是在那个词的强意义上可证实的，如果并且仅仅如果它的真实性是可以在经验中被确实证实的话。但是，如果经验可能使它成为或然的，则它是在弱意义上可证实的。当我们说，一个设想命题仅当它是可证实的，它才是真正的命题，我们是在哪一种意义上使用可证实的这个词呢？

我认为，如果我们像某些实证主义者建议的采取确实可证实性作为我们的有意义的标准，②那么，我们的论证将会表明太过头了。举个例子来说，让我们考察一下关于规律的一些普遍命题——即如"砒霜是有毒的"，"一切人都是会死的"，"一个物

① 这是从布拉德雷的《现象与实在》中随便引出来的一句话。

② 参看施里克：《实证主义与实在主义》，载《认识》，第1卷，1930年；魏斯曼：《或然性概念的逻辑分析》，载《认识》，第1卷，1930年。

体在加热时就会膨胀"之类的命题。这些命题的本性是,它们的真实性不可能由任何有限系列的观察来确定地证实。但是如果承认,这样的关于规律的普遍命题被预定为适用于无限多的情况,那么,就必须承认,这些普遍命题甚至不能在原则上加以确实证实。因此,如果我们采取确实的可证实性作为我们的有意义的标准,那么,我们在逻辑上就不得不以对待形而上学家的陈述同样的方式来对待这些关于规律的普遍命题。

面对这个困难,有些实证主义者①已经采取了果断的办法,宣布这些普遍命题的确是没有意义的,虽然,从本质上说,这些普遍命题是那些没有意义的命题中的一种重要类型。但是在这里引进"重要的"这个词只是企图留个后路。它只用以指出:说这话的人承认他们的观点似乎太具有某种悖论的气息,但是,又无论如何没有解决这种悖论。此外,困难并不限于有关规律的普遍命题这一种情况,虽然,困难在这里被揭露得最明显。在关于遥远的过去的命题情况下,这简直是同样的明显。因为无论历史陈述的证据可能是多么有力,它们的真实性决不会超过高度或然性,这一点必须确实无疑地被承认。而且坚持认为这些命题也构成没有意义的命题的重要的或不重要的类型,这至少会是说不通的。事实上,我们的论点是:除了重言式命题之外,没有一个命题可能比或然的假设有更大的确定性。如果这是正确的,那么,一个句子仅当它是表达可以确实证实的命题时才是事实上有意义的这个原则,作为有意义的标准就是自我愚弄。因为,这个原则引导到这样的结论:完全不可能作出一个有意义的关于事实的陈述。

① 参看施里克:《现代物理学中的因果性问题》,载《自然科学》,第19卷,1931年。

我们也不能接受下述建议，即认为一个句子，当且仅当它表达可被经验确定地否定的某个东西的时候，才被承认为事实上有意义的。① 采用这个标准的那些人假定，虽然要超出一切可能的怀疑去证实一个假设的真实性，有限系列的观察永远不是足够的，但是有一些带决定性的情况，在这种情况下，一个单独的观察，或者一系列的观察，就可能确定地否定这个假设。但是，正如我们后面将要表明的，这个假定是错误的。一个假设不能确定地被否定，犹如它不能被确定地证实，因为，当我们把某些观察的出现作为一个证据，以证明一个给定的假设是错了时，我们就预定了某些条件的存在。虽然，在任何给定的情况下，可能非常难以相信这个假定是错的，但在逻辑上不是不可能的。我们会看到，在断言某些有关情况不是我们所认为的那样时，不一定就有自相矛盾之处，因此，那个假设就并没有真正被否定。如果实际情况是，并不是任何一个假设都可能被确定地否定，我们就不能主张，一个命题的真伪取决于它是否可能被确定地否定。

因此，我们回到可证实性的弱意义上。我们认为关于任何事实的设想陈述，必须提出的问题不是"会有任何观察使它的真或假在逻辑上是确定的吗?"而只是"会有任何观察与它的真或假的决定相关的吗?"仅当这第二个问题被给予一个否定的答复时，我们可以得出结论，我们所考察的这个陈述是没有意义的。

为了把我们的观点阐述得更清楚一点，我们可以用另一方式来说明它。让我们把记录一个现实的或可能的观察的命题称为经验命题。那么，我们可以说，一个真正的事实命题的特征不是它应当等值于一个经验命题，或者等值于任何有限数目的经

---

① 这个观点是卡尔·波普尔在他的《探究的逻辑》中提出来的。

验命题,而只是一些经验命题可能从这个事实命题与某些其他前提之合取中被演绎出来,而不会单独从那些其他的前提中演绎出来。①

这个标准似乎是够自由了。很清楚,它并不否认普遍命题或关于过去事件的命题的意义,在这一点上,它是与确实可证实性原则相对立的。让我们看看哪一些种类的断定是这个标准所排除的。

被我们的标准判定为即使不是假的,而是没有意义的那一类言词的一个很好例子,就是下述的论断,即认为感觉经验的世界完全是不真实的。当然,必须承认,我们的感官的确有些时候欺骗我们。由于我们具有某些感觉,我们可能期望得到某些其他的感觉,但是,事实上它们是不能得到的。在这样的情况下,向我们报告由于感觉经验所产生的错误的是以后的感觉经验。我们说感官有时欺骗我们,正是因为我们的感觉经验所引起的期望并不总是与我们以后所经验到的相符合。即是说,我们依靠我们的感官去证实或否定以我们的感觉为基础的判断。因此,我们的知觉判断有时被发现是错误的,这个事实丝毫也不能说明感觉经验的世界是不实在的。而且事实上,这一点是很清楚的,即:没有可以想象的观察,或一系列观察,会有丝毫倾向说明由感觉经验向我们显示的世界是不实在的。因此,任何人把感觉的世界判定为仅是一个与实在相对立的现象世界,他所说的话,按照我们的有意义的标准来看,是没有字面意义的。

有一个争论的例子,应用我们的标准来看,使我们不得不判定这个例子是虚构的,这就是争论世界上所有的实体数目的那

① 这是一个过分简单化了的陈述,它在字面上说不是正确的。在本书导言中我提出了一个我认为是正确的表述。

些人所提出来的。因为主张实在是一个实体的一元论者，与主张实在是多个的多元论者都一致承认，要想象任何有关于解决他们争论的经验情况是不可能的。但是，如果有人告诉我们，任何观察要给予实在是一个实体的断定或实在是许多个实体的断定以任何的或然性，都是不可能的，那么我们就一定得出结论，没有任何一个断定是有意义的。我们在后面将会看到，[①]有一些真正的逻辑问题和经验问题包含在一元论者与多元论者的争论之中。但是关于"实体"的形而上学问题则是作为假问题而被我们的标准所排除了。

对实在论者与观念论者的争论，在它的形而上学方面，也必须给予同样的处理。我在别处[②]提出的一个类似的论证中所已经使用过的一个简单说明，将有助于证明这一点。让我们假定发现了一幅图画，并有人指出这是戈雅的作品。处理这个问题有一个确定的证实过程。专家们考察这幅图画，看在哪些方面它相似于已肯定的戈雅的作品，并且看它是否带有任何伪造的特征的标记，他们寻找当时足以证明有这样的一幅图画存在的记录，等等。到最后，他们的看法可能仍然不一致，但是，每一个人都知道，什么经验证明会去肯定或否定他的意见。我们假定这些人曾经研究哲学，他们之中的一些人主张，这幅图画是感知者心灵中或者上帝心灵中的一套观念，其他的一些人主张这幅图画是客观上实在的。他们之中的任何人能够具有什么可能的经验是关系到以这种方式或其他方式解决这个争论呢？在"实在的"一词的通常涵义，即相反于"幻觉的"这个意义来说，那幅图画的实在性是没有疑问的。争论者由于得到相互关联的一系

① 本书第8章。
② 参看《形而上学不可能性的证明》，载《心灵》，1934年，第339页。

列的视觉和触觉，他们同意在这种意义上说这幅图画是实在的。有什么相似的证实过程，借助于它就可以在相对于“观念的”这一涵义上所了解的“实在的”一词的意义去发现那幅图画是否实在的呢？很清楚，这种证实过程是没有的。但是，如果是这样的话，那么，按照我们的标准，这个问题就是虚构的。但是，这并不意味着实在论者与观念论者的争论以后可以毫不费力地被消除。因为，它可能被正当地看作关于存在命题的分析的一种争论，并且，既然它牵涉到一个逻辑问题，如像我们将要见到的，那么就是可以被确定地解决的了。① 我们刚才所已表明的是，观念论者与实在论者争论的问题，在多数的情况下，给它以形而上学的解释时，这种争论的问题就变成了虚构的。

对我们来说，没有必要列举关于运用我们的有意义的标准的更多例子。因为我们的目的只是表明，哲学作为知识的一个真正分枝，必须与形而上学区别开来。我们现在并不关心有多少传统上算作哲学的而实际上是形而上学这种历史问题。然而，我们在后面将指出，以往多数“大哲学家”在本质上都不是形而上学家，这样就使那些人消除疑虑，要不然他们会因为考虑到对大哲学家的忠诚，而不愿意采取我们的标准。

至于我们已经指出的那种形式下的可证实性原则的效准，本书中我们将给予一个证明。因为下面将表明一切具有事实内容的命题都是经验假设；一个经验假设的功能是供给一个经验预见的规则。② 这就意味着每一个经验假设必须是有关于某种现实的或可能的经验的，所以凡是无关于任何经验的陈述都不是经验假设，因此，它就没有事实内容。但是，这的确就是可证

---

① 参阅本书第 8 章。

② 参阅本书第 5 章。

实性原则所断定的。

这里应该提到的是，形而上学家的言词是没有意义的这个事实，并不仅仅是从它们没有事实内容这一点推论出来。它是从没有事实内容这一点结合它们不是先天命题这一点而推论出来的。并且，在假定它们不是先天命题时，我们又在预示本书后面有一章所得出的结论。[①] 因为在那里，我们将表明，那些由于其确定性而总是引起哲学家注意的先天命题，其确实性则要归功于它们是重言式命题这个事实。因此，我们可以把一个形而上学句子规定为想去表达一个真正命题的句子，但是，事实上，它既不表达一个重言式命题，又不表达一个经验假设。并且，因为重言式命题和经验假设构成有意义命题的整个的类，所以我们就有理由下结论说，一切的形而上学断定都是没有意义的。我们的下一步工作是表示形而上学断定是如何形成的。

我们已经论到的"实体"一词的用法，给予我们一个很好的例子，来说明形而上学多半是由于这样的一种方式所形成的。它是从这种情况产生的，即在我们的语言中，我们不能涉及一个事物的感觉属性，而没有引进一个用以代表事物本身、并且与表述这个事物的词相对立的词或短语。而由于这种情况，那些沾染了原始迷信的人，认为每一个名字必须有一个单一的实在的东西与之符合，他们假定有必要在逻辑上把事物本身与它的任何的或全部的感觉属性区别开来。所以，他们用"实体"一词去指事物本身。但是从我们偶然用一个单一的词去指一个事物，并把那个词作为我们用以涉及那个事物的感觉现象的那个句子的语法主词，这无论如何也不能推论认为那个事物本身是一个"单一的东西"，或者，这个事物本身不能用它的现象的全体来下

---

① 参阅本书第 4 章。

定义。我们在说“事物的”现象时，我们好像要把事物与现象区别开来，但是，那只是语言用法上的偶然情况。逻辑分析表明，使这些“现象”成为同一事物“的现象”，不是现象与现象自身以外的一个东西的关系，而是现象相互之间的关系。形而上学家未能看到这一点，乃是因为他被他的语言的一个语法上的表面特点迷惑住了。

说明由于语法的原因而引导到形而上学的一个比较简单而清楚的例子，是“存在”这个形而上学概念的情况。引诱我们提出关于存在问题的根源(没有可以想象的经验使我们能回答这个问题)在于这样的事实，即在我们的语言中，表达存在命题的句子和表达属性命题的句子可以具有同样的语法形式。例如“殉教者存在”和“殉教者受苦”这两个句子都包含一个名词跟随着一个不及物动词，它们在语法上有同样的外表这个事实，引导人们假定，它们是属于同样的逻辑类型。在“殉教者受苦”这个命题中我们所看到的是某一个种的成员被赋予某一属性，因而有时候假定那同样的事情对“殉教者存在”这样一个命题也是适用的。如果实际的情况就是这样，那么，去推测殉教者的存在的确就与推测殉教者的受苦是同样正当的。但是，正如康德所指出的，[①]存在不是一个属性。因为当我们把一个属性归之于一个事物，我们暗地里断定那个事物是存在的，所以，如果存在本身是一个属性，那就会推论出：一切肯定的存在命题是重言式命题，而一切否定的存在命题则是自相矛盾的；但是实际情况并不是这样的。[②] 所以，那些以存在是一个属性这个假定作基础而提出关

① 参阅《纯粹理性批判》、《先验辩证论》，第2卷，第3章，第4节。

② 这个论证被约翰·魏斯唐谟很好地说明过，参阅《解释和分析》第62、63页。

于存在问题的人,都是犯了按照语法而超出感觉界限的错误。

"独角兽是虚构的"这样的命题也是由于类似的错误产生的。在英语句子"狗是忠实的"与"独角兽是虚构的"之间,也在语法上有表面的类似,在其他语言中,与这两句相应的句子也有同样的类似,这种语法上的类似就产生一个假定,认为这些句子有同样的逻辑类型。狗要有忠实的属性,它们就必须是存在的,因而,有人就主张,除非独角兽以某种方式存在,它们就不能够具有虚构的这种属性。但是,说有一些虚构的对象存在显然是自相矛盾的,辩解的办法是说这些虚构的对象在某种非经验的意义上说是实在的,它们有一种与那些实存的事物的存在样式不同的实在存在样式。但是,因为要检验一个对象在这种涵义上是否实在的是没有办法的,而在通常的涵义上说它是实在的还是不实在的,则是可以检验的,断定虚构的对象有一种特别的非经验的实在存在样式,是没有任何字面意义的。所以作出这样断定,是由于假定虚构是一种属性的结果。并且这是与假定存在是一种属性的错误同一序列的错误,我们可以用同一方式去揭露这种错误。

一般说来,设定有实在的非实存的东西是由于刚才提到的那个迷信所产生的,即认为对于能够作为一个句子的语法主词的每一个词或短语,必定在什么地方有一个相应的实在东西。因为,在经验世界中,没有地位放这许多"东西",所以召唤出一个特别的非经验世界来安置它们。海德格尔把他的形而上学的基础放在假定一个用以指某种特别神秘的东西的名称"无"上,不仅他的这种说法,①应该归之于这种错误,而且涉及命题和共

① 参阅海德格尔的《什么是形而上学》,卡尔纳普在他的《用语言的逻辑分析来克服形而上学》中对这个观点提出批评,见《认识》,第2卷,1932年。

相的实在性这类问题的流行，也应该归之于这种错误，这种命题和共相的实在性之没有意义，虽然不大明显，但仍然是完全没有意义的。

这少数例子充分指明许多形而上学的断定所由以形成的方式。它们表明如何容易地写出字面上没有意义的句子，而不注意到这些句子是没有意义的。因此，我们见到，那种认为许多传统的"哲学问题"是形而上学的，因而也是虚构的，这个观点并不包含任何有关哲学家的心理状态的不可相信的假定。

有些人承认，如果哲学被认为是知识的一个真正分枝，就必须以这样的方式给它下定义使它不同于形而上学，在那些人中，时髦的做法是把形而上学家说成是一种放错了地方的诗人。因为形而上学家的陈述没有字面意义，这些陈述不服从于任何真假的标准；但是它们仍然可能用以表达情感，或用以激发情感，并因而服从于伦理学或美学的标准。并且有人指出：形而上学家的陈述作为道德启示的工具或甚至作为艺术品可能有不可忽视的价值。他们企图用这种说法对形而上学家之从哲学中被拒斥出去给予补偿。①

我恐怕这种补偿很难与形而上学家所应得者相适合。把形而上学家算在诗人一类中去的观点，看来是依据于两者都说没有意义的话这个假定。但是这种假定是错误的。在绝大多数情况下，诗人所写出来的句子是有字面意义的。科学地使用语言的人与情感地使用语言的人的区别，不是一种人说出来的句子不能激起情感，另一种人说出来的句子没有意义这两者之间的区别，而是前者首先涉及的是表达真命题，后者则是关于艺术作

① 关于这一点的讨论还可以参看马斯《表象和表达》，载《分析》，第1卷，第3期；以及《形而上学和情感语言》，载《分析》，第2卷，第1、2期。

品的创作这样的区别。因此，如果一个科学著作包括真的和重要的命题，它作为一个科学作品的价值很难由于它们的粗俗表达而降低。同样的，一件艺术作品，不一定会由于构成它的一切命题是字面上虚假的而成为较差的作品。但是，说许多文学作品大部分是由假话所构成，并不等于说它们是由妄命题所构成。事实上，语言艺术家写出没有字面意义的句子是非常少的。而在这种情况出现的地方，那些句子是为了它们的韵律和平衡而精心选择出来的。如果作者写出没有意义的句子，这是因为他考虑到它最适当地完成他的作品所预期的效果。

另一方面，形而上学家并不想写没有意义的句子。他之所以写出没有意义的句子是由于被语法所欺骗，或由于推理上犯错误，例如这种错误导致了这样一种观点，即认为感觉世界是不实在的。但是单单犯这种错误却不是诗人的特征。事实上，有一些人会在形而上学家的言词是没有意义的这一事实中，找到一个理由来反对认为这些言词具有美学价值的观点。但是，不必说得这么远，我们可以有把握地说，形而上学家的言词没有意义还不足以证明他们的言词有美学价值。

虽然大部分形而上学仅仅是无聊错误的体现，但的确仍然有许多形而上学的章节是真正的神秘感觉的作品；这些章节可能比较有理由地被认为是具有道德的或美学的价值。但是就我们来说，受语法欺骗的哲学家所提出的那一类形而上学，与企图表达那些不能表达的东西的神秘主义者所提出的那一类形而上学，这两类形而上学的区别，是没有很大重要性的。对我来说，重要的是认识到，甚至企图说明一种真知灼见的形而上学家的言词也是没有字面意义的；所以我们以后进行哲学研究时几乎可以不去注意它们，就像可以不去注意那种由于不能了解我们的语言而产生的更不体面的形而上学一样。

# 第二章
# 哲学的功能

我们由于抛弃形而上学而从一些迷信中获得了解放，这些迷信中的一个观点认为：哲学家的职责是构造一个演绎的体系。在拒绝这种观点的时候，我们当然不是说哲学家没有演绎推理也是能行的。我们所要争论的，只是他们提出某些第一原理，然后把这些第一原理及其后承充作实在的完整描述的权利。要说明这种办法之不足信，人们只要表明不可能有它所要求的这种第一原理。

因为这些第一原理的功能是给我们的知识提供某一种基础，很明显，这些第一原理不可能在所谓自然律中发现。因为，我们将看到，如果那些“自然律”不仅是定义，它们就只是可以被经验所否定的假设。而且事实上，哲学体系建立者的惯例从来不是选择归纳的概括作为他们的前提。他们正确地把这种概括看作只是或然的，他们使这些概括从属于他们认为在逻辑上是确定的那些原理。

这一点在笛卡儿的体系中说明得最清楚。人们通常说，笛卡儿企图从其真实性是由直觉确定的前提抽引出人类的一切知识；但是，这种解释过分着重于笛卡儿体系中的心理学因素。我想，笛卡儿已经充分认识到仅仅诉之于直觉对他的目的来说是不够的，因为人们并不是同样地轻信的，并且充分认识到，他真

正想做的，是把我们的一切知识放在否定它就会自相矛盾这样的命题上。他认为他已经在“cogito”中发现了这样的一个命题，这个“cogito”在这里必须不在它的通常涵义下被了解为“我思想”，而是应当被了解为“现在有一个思想”。事实上，笛卡儿是错了，因为“non cogito”(不思想)仅当它否定它自身的时候才会是自相矛盾的：有意义的命题不可能是这样的。但是，即使“现在有一个思想”这样的命题在逻辑上是确定的这一点是真实的，这对达到笛卡儿的目的仍然是没有用的。因为如果“cogito”是按照这样的意义上来理解，他的第一个原理“cogito ergo sum”(“我思故我在”)就是错误的。“我存在”是不能从“现在有一个思想”推演出来的。一个思想在一个给定的时刻出现，并不导致任何其他的思想在任何其他的时刻也已经出现，更不要说已经出现一系列的思想足够构成一个单一的自我。如像休谟所确实表明的，没有一个事件内在地联系于任何其他的事件。我们是借助于普遍原理来推论一些我们没有实际观察到的事件的存在。但是这些普遍原理必须是从归纳方法得到的。仅仅从直接给予的东西进行演绎是不能前进一步的。因此，任何企图把描述直接给予的东西的命题作为一个演绎体系的基础，都必然要遭到失败。

对于那些不沉溺于形而上学，但是想从“第一原理”推演出我们的一切知识的人来说，他们可以找到的惟一另外一条道路，就是把一套先天的真理作为他的推论的前提。但是，如同我们已经提到的，并且将在以后加以说明的，一个先天的真理乃是一个重言式命题。并且，从一套重言式命题，就其本身而言，只能有效地推演出其他重言式命题。但是提出一个重言式命题的体系来构成有关宇宙的全部真理是非常荒谬的。因此，我们可以得出结论，从“第一原理”推演出我们的一切知识是不可能的；所

以，那些主张哲学的功能是实现这种推演的人，就是否认哲学有权利成为知识的一个真正分枝。

认为哲学家的职责是去寻求第一原理这一点，是跟把哲学当作研究作为整体的实在这个熟悉的看法密切联系的。要批评这个看法是有困难的，因为它是那样地暧昧不明。如果，这个看法如它有时候所表现的是意味着哲学家想办法把自己投射到世界之外，对世界作一个鸟瞰，那么，这显然是一个形而上学看法。正像有些人认为，“作为整体的实在”是以某种方式在种类上不同于专门科学所片断地观察的实在，这个断定也是形而上学的。但是，如果哲学研究作为整体的实在这个断定被了解为只意味着哲学家是同样地关心每一门科学的内容，那么，我们可以接受这个断定，事实上我们不是把它作为一个适当的哲学定义，而是把它作为一个关于哲学的真理来接受。因为，当我们讨论到哲学与科学的关系时，我们将发现，哲学在原则上对任何一门科学的关系并不比对任何别的科学更为接近些。

在说到哲学是以我们将要指出的一种方式①去干预每一门科学时，我们的意思也就是说要排除这样一种假定，即认为哲学是思辨知识的一个特别部门，它可以与其他现有的科学并列。作出这种假定的人有这样的一种信念，即认为世界上有一些事物是思辨知识的可能对象，但还是处于经验科学的范围之外。但是这个信念是一个幻想。没有一个经验领域原则上不可能归到科学规律的某一形式之下，并且没有一个关于世界的思辨知识的类型原则上超出科学所能给予的力量的范围。我们由于摧毁形而上学，就已经相当有效地使这个命题成立了；并且，我们将在本书写作过程中充分证明这个命题是有道理的。

---

① 参阅本书第3章和第8章。

有了这一点，我们就把推翻思辨哲学的工作完成了。我们现在可以看到哲学的功能完全是批判的。哲学的批判活动究竟在什么地方呢？

回答这个问题的一个方式是说，哲学家的职责是去检验我们的科学假设和日常假定的有效性。这个观点虽然被广泛地采用，但却是错误的。如果一个人愿意怀疑他通常所相信的一切命题的真实性，哲学就没有力量能使他恢复信心。哲学所能做的，除了看他的信念是否自相融贯之外，最多是去表明什么是用以决定任何给定的命题真假的标准。因此，当怀疑主义者认识到某些观察会证实他的命题，他也可以认识到他是能够作出那些观察的，所以他就认为他原来的那些信念是被证实了的。但是，在这种情况下，人们不能说，证明他的信念的是哲学。哲学只是向他表明，经验能够证明这些信念。我们可以指望哲学家向我们指出，我们所承认的作为构成任何给定的经验命题的真实性之充足证据的东西。但是这个证据是否将会出现，在任何情况下都是纯粹经验的问题。

如果任何人认为我们在这里把太多东西视作当然，那么就请他注意本书论“真理与或然性”那一章，在那里，我们讨论到综合命题的效准是如何决定的。他在那里将看到，对自相融贯的经验命题来说，必然的或可能的证明只能是经验的证实。这一点同样正确地适用于科学的规律和常识的格言。的确在两者之间并没有种类上的区别。科学假设的优越性只是在于它更为抽象、更为正确和更富于效果。虽然，在椅子和桌子不是虚构的这种意义上说，像原子、电子这样的科学对象好像是虚构的，但是这里的区别也只是一种程度的区别。因为这两类对象都是通过它们的可感觉的表现而被知道的，并且是依据这些可感觉的表现来下定义的。

因此，那种认为在哲学家解决归纳问题之前，不能把自然科学看作在逻辑上值得尊重的迷信，该是抛弃的时候了。粗略地说来，归纳问题就是发现一种方式，用以证明某些从过去的经验抽引出来的经验概括也适用于将来的问题。在假定归纳问题是一个真正的问题的基础上，只有两个方法去着手处理这个问题，而且很容易看到没有一个方法能引导到解决这个问题。人们可以试图把要求他证明的命题，或者从一个纯粹的形式原则推演出来，或者从一个经验原则推演出来。在前一种情况下，他犯了假定从重言式命题可能推演出一个有关事实的命题的错误；在后一种情况下，他仅仅假定了他所要去证明的事物。例如人们经常认为，我们可以找出自然界的齐一性，或者设定一个"有限的独立的多样性原则"①来证明归纳法。但是，事实上，自然界的齐一性原则只是在使人误解的形式下，陈述了过去的经验是对将来的事件的可靠指导这个假定；而有限的独立的多样性原则则把这一点作为前提。很明显，任何其他的作为归纳的证明而提出的经验原则，都同样是用未经证明的假定来进行辩论。因为，人们为了相信这样的一个原则而可能有的惟一根据将是归纳的根据。

因此，正如一般所想象的，似乎没有可能的方法去解决归纳问题。并且，这意味着它是一个虚构的问题，因为一切真正的问题至少在理论上应该是可以解决的；自然科学的荣誉并未由于一些哲学家继续被这个问题所迷惑而受到损害。实际上，我们将看到，满足自相融贯的必要条件的科学程序的形式，它所服从的惟一检验是它在实践中的成就的检验。我们有权利相信我们的科学程序，只要它所产生的结果刚好是我们规定它要产生

① 参阅凯恩斯：《论或然性》，第3部分。

的——即是说，使我们能预示将来的经验，并因而控制我们的环境。当然，科学程序的某一形式在实践中总是有成就的这个事实，并没有从逻辑上保证它以后也是有成就的。但是，另一方面，在逻辑上不可能得到保证的情况下，要求有个保证则是错误的。这并不意味着希望将来的经验会符合于过去的经验是不合理的。因为，当我们来给“合理性”下定义时，我们将发现，对我们来说，“是合理的”意味着以一种特殊的方式被过去的经验所指导。

给合理性下定义的工作，确实是哲学的功能所要承担的一种工作。但是，给合理性下定义作成功了，并不是就证明科学程序是正当的。在科学程序可能被证明的范围内，证明科学程序为正确的就是它所引起的预见的成功；这只有在实际的经验中才能决定。单独对于一个综合原理的分析，不会告诉我们有关它的真实性的任何东西。

不幸的是，这个事实为从事所谓认识论的哲学家所普遍忽视。因此，谈论知觉问题的哲学家一致认为，除非一个人对知觉状况能给予一个满意的分析，他就没有权利相信物质事物的存在。但是，这是完全错误的。使人们有权相信某一物质事物存在的，只是这样一个事实，即他有某些感觉；因为不管一个人是否认识到这一点，说一个事物存在就等于说这样的感觉是可以得到的。用感觉去给物质事物下一个正确的定义是哲学家的职责。但是哲学家给物质事物下定义的成功或失败，对我们的知觉判断的效准没有什么关系。这个工作完全依赖于实际的感觉经验。

从这一点就可推论：哲学家没有权利轻视关于常识的信念。如果他轻视关于常识的信念，这只表明他对他所进行的探究的真实目的毫无所知。他有权利去轻视的是对这些信念的缺乏考

虑的分析，这种分析把句子的语法结构作为对句子的意义的可靠指导。因此，与知觉问题相联系的许多错误都可能由于这一点而得到说明，即在普通的欧洲语言中，要提到一个事物而不表现在把这个事物从种类上与它的性质和状况区别开来是不可能的(关于这一点，我在谈到"实体"这个形而上学概念时已经提到)。但是，从对一个命题的常识分析是错误的，决不能就推论到这个命题是不真的。哲学家可能向我们表明，我们相信的那些命题比我们想象的更为复杂；但是，并不因此就可以说我们没有权利去相信它们。

这应当是十分清楚了，如果哲学家要求对我们知识的积累作出特别的贡献，他必须不是企图表述一些思辨真理，或者去寻找第一原理，或者去作出有关我们的经验信念的效准的先天判断。事实上，他必须把自己限于去做我们目前所要描述的那一类澄清和分析的工作。

我们说哲学研究活动本质上是分析的时，当然不是认为普通称之为哲学家的那些人实际上都已经在从事分析活动。反之，我们痛心地说，有许多通常称为哲学的，其性质实际上是形而上学的。我们在探究哲学的功能时所寻找的就是在一定程度上应当符合通常称之为哲学家的那些人的实践的哲学定义，这个定义同时应当与哲学是知识的特别分枝这个共同假定一致。因为形而上学不能满足这里的第二个条件，所以尽管我们一般都称之为哲学，但是我们仍然把它与哲学区别开来。我们所以认为这种区别是有道理的，那是因为按照我们原来的假设，哲学是知识的特别分枝，并且我们已经证明了形而上学不是知识的特别分枝，所以我们就必须作出这种区别。

虽然这种论证的程序是逻辑上不容争辩的，但它或许会遭到诘难，其理由是认为这种区别是不适当的。诘难者会说，"哲

学史”差不多完全是形而上学的历史；因此，虽然我们在哲学与形而上学不相容这个意义上来使用“哲学”一词并没有什么实际错误，但这是非常使人误解的。尽管我们在给这个词下定义时非常小心，也不能阻止人们把我们称之为哲学活动的东西与那些一般被看作哲学家的人的形而上学活动混为一谈。因此，对我们来说，干脆抛弃作为知识的一个明显分枝的名字的“哲学”这个词，而给那些我们想称之为哲学研究活动的那种活动创造出某种新的名称，无疑是适当的。

我们对这种诘难的回答是，认为“哲学史”差不多完全是形而上学的历史这种说法并不符合实际情况。哲学史中包括一些形而上学是不容否认的。但我想可以指出，大多数通常被认为大哲学家的首先不是形而上学家，而是分析学家。例如，我不能相信，任何人在同意了我们对哲学分析的性质的说明之后，再去看洛克的《人类悟性论》，还不能得出结论认为这本书从本质上说是一本分析的著作。洛克通常被看作与现在的穆尔一样，是一个提出常识哲学的人。① 但是，正如穆尔一样，他没有企图对我们的常识信念给予一个先天的证明。他倒是表现出已经看到，肯定或否定任何经验命题的效准，不是作为哲学家的他的职务，他应当做的只是分析这些经验命题。因为，用他自己的话说，他满足于“充当一名小工，来略微打扫一下地基，清除知识之路上所堆积的一些垃圾”；所以，他致力于给知识下定义，给命题分类，和表现物质事物的性质这些纯粹分析的工作。而且按照我们的意思说的他的著作中非哲学性的那一小部分，并没有沉湎于形而上学，而是沉湎于心理学。

把贝克莱看作形而上学家也是不公正的。因为事实上他并

① 参阅穆尔：《保卫常识》，载《现代英国哲学》，第2卷。

不否认物质事物的实在性，像人们一直经常地告诉我们的那样。他所否认的是洛克对物质事物这一概念的分析的适当性。他坚持认为，我们说到属于一个单一物质事物的各种“感觉观念”，并不是如洛克所认为的那样，是说这些感觉观念联系到一个单一的不可观察的作为基础的“什么东西”，而毋宁说这些观念是处于某些相互关系之中。在这一点上，他是对的。他假定感觉中直接给予的必然是心理的东西，他在这里明显地犯了错误；他和洛克都把“观念”一词用来指感觉所给予的一个成分，这是应当反对的，因为它暗示这个错误的观点。因此，我们用中立的词“感觉内容”来代替这种用法的“观念”一词。“感觉内容”一词，我们将用以不仅指“外界的”感觉的直接材料，而且指“内省的”感觉的直接材料，并且认为贝克莱所发现的是物质事物必须是可以用感觉内容来下定义的。我们将看到，当我们最后去解决观念论与实在论的争论时，他对物质事物与感觉内容之间的关系的实际看法就不是完全正确的。这把他引导到一些著名的自相矛盾的结论，其实稍加订正，就能使我们避免这种结论。但是，贝克莱未能对感觉内容构成物质事物的方式作出完全正确的说明，这一点并不使他的关于物质事物由感觉内容所构成的论点归于无效。恰恰相反，我们知道，用感觉内容去给物质事物下定义是一定可能的，因为仅仅由于某些感觉内容的出现，任何物质事物的存在才能够最低限度地被证实。因此，我们看到，我们不必去问现象论的“知觉学说”或者某种其他的学说是否正确，而只需问什么形式的现象论学说是正确的。因为一切关于知觉的因果论和表象论都把物质事物看作是不能观察的实体，这就使我们有权利像贝克莱所看到的那样，先天地排除这些学说。不幸的是，贝克莱不顾这种情况，他发现有必要设定上帝作为我们的“观念”的不可观察的原因；并且，也由于他未能看到他

用以批评洛克对物质事物的分析的那些论证，对他自己关于自我的性质的概念也是击中要害的，因此，他也必然遭到批评，休谟就有力地抓住这一点。

关于休谟，我们可以说他不仅在实践上不是形而上学家，而且他明确地拒斥形而上学。他在结束他的《人类理性研究》这一著作的一段话中，我们发现对这一点的最有力的证据。他说："我们手里拿起一本书，例如神学书或经院哲学书，我们就可以问，其中包含着数和量方面的任何抽象推论么？没有。其中包含着关于实在事实和存在的任何经验推论么？没有。那么我们就可以把它付之一炬，因为它所包含的没有别的，只有诡辩和幻想。"这不是我们自己的下述论点的经过修辞的说法又是什么呢？一个句子既不表达形式上真实的命题，又不表达一个经验假设，那就是字面上没有意义的。真的，就我所知，休谟实际上并没有提出任何涉及哲学命题本身的性质的观点，在通常算作哲学著作的他的那些著作中，除了某些章节是论述心理学问题之外，都是关于分析的著作。如果这一点没有被普遍承认，那是因为他对因果性的处理（这是他的哲学著作的主要特点）经常被误解了。他已经被责备为否认因果性，而事实上，他只是关心给因果性下定义。他并未断定没有因果命题是真实的，他是苦心于为判断因与果的存在而制订一些规则。① 他充分地认识到，一个给定的因果命题是真或假这个问题不是一个能先天地解决的问题，因此，他自己限于讨论分析的问题：当我们断定一个事件是因果地联系于另一事件的时候，我们所断定的是什么呢？我确实想到，休谟在回答这个问题时表明：第一，因果关系从性质上说不是逻辑的关系，因为断定一个因果联系的任何命题可

① 参阅《人性论》，第1卷，第3部分，第15节。

以被否定而没有自相矛盾;第二,因果律不是从经验中分析地抽引出来的,因为,它们不是从任何有限数量的经验命题推演出来的;并且,第三,用特殊事件之间存在的必然关系去分析断定因果联系的命题,是一个错误,因为要想象任何观察会有最轻微的倾向去证实这种必然关系的存在,都是不可能的。这样他就给我们所采取的观点开辟了道路,即认为每一个对特殊的因果联系的断定包含一个因果律的断定,每一个"C 引起 E"这种形式的普遍命题相等于"无论什么时候 C,那么 E"这种形式的命题,这里作为符号的"无论什么时候"必须被当作不是指有限数量的现实例子 C,而是指无限数量的可能的例子。他自己把一个原因定义为"被别物伴随着的一个物象,在这里,凡和第一个物象相似的一切物象都被和第二个物象相似的物象所伴随"。或者,换一种说法,把原因定义为"被别的物象所伴随的一个物象,它一出现就会把思想转移到那一个物象上"。① 但是,这两个定义没有一个可以按它现成的样子加以接受。因为,即使按照我们的合理性的标准,我们真的不会有正当的理由相信一个事件 C 是一个事件 E 的原因,除非我们已经观察到与 C 相似的事件和与 E 相似的事件的经常结合,但是在断定"C 是 E 的原因"这个命题时,同时,又否定任何相似于 C 的事件或相似于 E 的事件曾被观察到,这并没有包含自相矛盾;如果我们上引第一个定义是正确的,那么,这就会是自相矛盾的。按照第二个定义的涵义说,应当有一些还没有想到过的因果律,也不是不能想象的。但是,虽然由于这些理由,我们不得不拒绝休谟所提出的对原因的两个实际定义,但我们对因果性的观点实质上仍然是与他的观点相同的。我们同意休谟的观点,即对于归纳推理,除了在实践

① 《人类理性研究》,第 7 章。

中成功之外，没有其他的证明，可是我们比他更强烈地坚持不能要求更进一步的证明。因为休谟没有把这第二点说清楚，就给他的观点带来自相矛盾的样子，这就引起人们那么严重地低估和误解他的观点。

当我们也考虑到霍布斯和边沁主要是从事于下定义，约翰·斯图亚特·穆勒的著作的最好部分都是发展由休谟所实现的分析时，我们可以恰当地认为，在主张哲学研究活动本质上是分析的这一点上，我们采取的是英国经验主义中总是含蓄着的立场。从事于哲学分析实践活动的并不限于这一学派的哲学家们。但是，我们与他们有最密切的历史亲缘关系。

如果我不详细讨论这些问题，并且不打算提出其著作主要是分析的全部“大哲学家”的完备名单(这个名单的确会包括柏拉图、亚里士多德和康德)，这是因为这种讨论所联系到的是我们探究的不大重要的问题之一。为了反驳那些认为我们保留“哲学”一词是令人误解的这种责难，我们已经说明，许多的“传统哲学”按照我们的标准是真正的哲学。但是，即使在通常称之为哲学家的那些人中，没有一个曾经从事于我们称之为哲学研究的那种活动，如果已经知道我们原来的假定，也就不会认为我们的哲学定义是错误的。我们可以承认，我们之所以保留“哲学”一词的原因是依据于我们相信上面提出的一些历史命题。但是，这些历史命题的效准与我们的哲学定义的效准没有逻辑关系，与在我们所了解的哲学与形而上学之间的区别的效准也没有逻辑关系。

我们所了解的哲学是完全不依赖于形而上学的，强调这一点是适当的，因为分析方法被它的批评者普遍地想象为有一个形而上学的基础。他们被“分析”一词的联想所误引，认为哲学分析是一种解剖活动，即在于把对象“分割”成为它们的各个构

成部分,直到整个宇宙最后表现为被外在关系联合起来的"一些纯粹特殊的东西"的堆积。如果真是这样的,那么,攻击这种方法最有效果的办法就是去指明它的基本前提是没有意义的。因为说宇宙是一些纯粹特殊的东西的堆积,会和有些人说宇宙是火是水是经验一样地没有意义。很显然,没有一个可能的观察会使人能去证实这样的断定。但是就我所知,这种批评方法事实上从来没有被采用过。批评者满足于指出,世界上极少的(如果有的话)复杂客体仅仅是它们的各部分的总和。复杂客体有一个结构,一个有机的统一,这使作为真正整体的它们,与仅仅是堆积的东西有所区别。但是,分析学家据说是这样地被他的原子论形而上学所迫,把一个由不同形式的部分 a、b、c 和 d 所构成的客体看作是简单的 a+b+c+d,因而就对它的性质作了一个完全错误的说明。

如果我们追随所有人中那些最经常地谈论真正的整体的格式塔心理学家,把这种整体定义为这样的一个东西,在它之内每一个部分的属性,在某种程度上取决于它在整体中的地位,那么,我们就可以承认存在着真正的或有机的整体是一个经验事实。并且,如果分析方法包含一种对这个事实的否定,它的确就会是一个错误的方法。但是,实际上,分析方法的效准不是依赖于任何关于事物性质的经验假定,更不是依赖于任何关于事物性质的形而上学假定,因为,哲学家作为一个分析学家,不是直接关心事物的物理属性,而只关心我们说及事物的那种方式。

换句话说,哲学命题从性质上说,不是事实的命题,而是语言的命题——即是说,它们不描述物理对象的行为,甚至也不描述心理对象的行为;它们表达定义或定义的形式后承。因此,我们可以说,哲学是逻辑的一个部门。因为我们将看到,一个纯粹的逻辑探究的典型特征是,它只涉及我们的定义的形式后承,而

不涉及经验事实的问题。

从这一点就可以推论到，哲学无论如何是不与科学抗衡的。哲学命题与科学命题之间类型上的差异是这样的一种形式，即两者不能设想是相互矛盾的。并且，这使下面一点表现得很清楚，即哲学分析的可能性是不依赖于任何经验假定的。它不依赖于任何形而上学的假定，这一点甚至应当更为明显。因为，假定提出定义和研究定义的形式后承涉及世界是由纯粹特殊的东西所构成这种无谓的断定，或涉及任何其他的形而上学教条，这样的假定是非常荒谬的。

给予目前对哲学分析的性质的误解以极大帮助的，是这一事实，即：有些命题和问题，它们实际上是语言的，但从它们所常常表达的形式而言，却是事实的命题和问题。① 这种情况的突出例子是“一个物质事物不能同时在两个地方”这个命题。这个命题看起来像一个经验命题，并且经常被那些希望证明一个经验命题可能是逻辑上确定的人所引用。但是较为精密的检查就表明它完全不是经验命题，而是语言命题。它只是记录这种事实：由于某些语言的约定，两个感觉内容出现于同一视觉或触觉领域的命题，是与它们属于同一物质事物的命题不相容的。② 这的确是一个必然的事实。但是这个命题丝毫不能表明我们具有关于对象的经验属性的确定知识。因为它之所以是必然的，只是因为我们碰巧是以一种特别的方式去使用那些相关的词。

---

① 卡尔纳普已经强调了这一点。当我们说表达在“事实的”或“假事实的”语言中的“语言”命题时，他却称之为“假对象句子”或“准句法句子”，这种句子表现为与“形式的说话方式”相反的“有内容的说话方式”。参阅《语言的逻辑句法》，第5部分。

② 参阅我的论文：《论特殊的东西与普遍的东西》，载《亚里士多德学会会议录》，1933—1934年，第54、55页。

为什么我们不应当这样改变我们的定义，使“一个事物不能同时在两个地方”这个句子不表达一个必然真理，而表达一个自相矛盾的命题，这里并没有合乎逻辑的理由。

语言上的必然命题而看起来是一个经验事实的记录的另外一个很好的例子是这个命题：“关系不是特殊的东西，而是普遍的东西。”人们可以假定这是一个如同“亚美尼亚人不是伊斯兰教徒，而是基督教徒”一样的同序列的命题，但是作这样假定的人是错误的。因为这后一个命题是一个涉及某一群人的宗教实践的经验假设，而前一个命题则完全不是关于“事物”的命题，而只是一个关于一些词的命题。它记录的事实是关系符号被规定为属于性质的符号那一类，而不是被规定为属于事物的符号那一类。

关系是普遍的东西，这个断定，引起了“什么是普遍的东西？”这个问题。这并不是像它在传统上被认为是关于某些实在对象的性质的问题，而是要求对某个词下定义。哲学被写成文字后，就充满了这样一些问题，它们看来似乎是事实的，但并不是。因此，问什么是物质对象的性质，是要求有一个“物质对象”的定义，并且，我们不久就会看到，这是问关于物质对象的命题是如何被翻译为关于感觉内容的命题。与这一点相类似，问什么是一个数，就是问一个这样的问题，即把关于自然数的命题翻译为关于类的命题是否可能。① 同样的情况可以应用到一切的“什么是 x?”或“什么是 x 的性质?”这种形式的其他哲学问题。它们都是要求找到定义，并且正如我们将看到的，是找一些特种的定义。

虽然，把关于语言的问题用“事实的”语言来写是令人误解

① 参阅卡尔纳普：《语言的逻辑句法》，第 5 部分，79B 和 84。

的，但为了简洁的缘故，这样做往往是合适的。而且我们自己不会始终避免这样做。但是重要的是任何人都不应该被这个惯例所欺骗，以至于假定哲学家是从事于一种经验的或形而上学的探究。我们可以无拘束地说，哲学家分析事实，或分析概念，或甚至分析事物。但是，我们必须说清楚，这些说法只是用种种方式来说明哲学家是关心那些相应的词的定义而已。

# 第三章 哲学分析的性质

从我们断言哲学提供定义这一点，不应当推论出哲学家的任务在于像通常所说的那样要去编纂一本词典。因为要求哲学提供的定义，与我们希望在词典中所找到的定义是不同种类的。在词典中，我们主要寻找的可以称为阐明的定义，在哲学中，则寻找用法上的定义。一个简短的解释足以使这种区别的性质显得清楚。

所谓我们对一个符号下阐明的定义是说：我们提出与这个符号同义的另一个符号或符号的表达式。上面所说的“同义的”一词在这里是这样的用法，即属于同一语言的两个符号可以说是同义的，当且仅当这两个符号中的任何一个符号有意义地出现于任何句子中，这个符号为另一符号所简单代替，而总是产生一个等值于旧的句子的新句子。我们说同一语言的两个句子是等值的，当且仅当每一个句子为任何给定的一群句子，结合两个句子中的一个句子所导致，必被同样的那一群句子，结合两个句子中的另一个句子所导致。上面所说的“导致”(entail)一词的用法是说，用句子 $t$ 所表达的命题可以从句子 $s$ 所表达的命题推演出来，则句子 $s$ 被认为导致句子 $t$；至于命题 $p$ 被认为从命题 $q$ 推演出来，或引伸出来的意思是说 $p$ 的否定与 $q$ 的肯定是矛盾的。

提出这些标准，就使我们能够看到普通谈话中所提供的绝大多数定义是阐明的定义。特别值得指出的是，亚里士多德派的逻辑学家所如此注意的"按种加属差"下定义的方式，总是产生上述意义的阐明的定义。因此，当我们给 oculist① 下定义为 an eye-doctor② 时，我们所断定的是，在英语中"oculist"和"eye-doctor"这两个符号是同义的。并且，一般说来，逻辑学家关于这种定义所讨论的一切问题，都是关于在一个给定的语言中，为任何给定的词找出同义词的可能方法。我们自己将不深入研究这些问题，因为我们现在的目的是说明哲学方法，而这些问题的研究是与我们这一目的无关的。我们已经说过，对于一个哲学家，首先有关的不是提出阐明的定义，而是提出用法的定义。③

我们从用法上给一个符号下定义，不是要说出这个符号是与某个其他符号同义的，而是要表明这个符号有意义地出现于其中的那些句子，如何能够翻译成等值的句子，这些等值的句子不包括被定义者本身，也不包括它的任何同义语。这种下定义的方式的很好说明，是罗素提出的所谓带定冠词的摹状词理论(theory of definite descriptions)。这种理论完全不是普通意义的理论，它是指出对一切具有"那个这么这么"(the so-and-so)这样的形式的短语下定义的方法。④ 这种理论说明每一包括这种形式的符号表达式的句子能翻译成一个不包括任何这种表达式的句子，但是这个句子包括一个附句，断定一个对象，并且只有一个对象具有某一属性，不然，就没有一个对象具有某一属性。因此，"圆的方不能存在"这个句子是等值于"没有一个物体

①② 眼科医生。——译者

③ 这个陈述需加以限定，这一点在导言中有所说明。

④ 参看《数学原理》，序言，第 3 章，和《数学哲学导论》，第 16 章。

能够既是方的又是圆的";而"《威弗利》的作者是苏格兰人"这个句子就等值于"一个人,而且只有一个人写作《威弗利》,并且,那个人是苏格兰人"。[①] 这些例子中的第一个例子典型地说明以作为一个否定的存在的句子的主词而出现的任何带定冠词的摹状短语能被取消的方法。第二个例子典型地说明出现在任何地方的任何其他类型的句子中的任何带定冠词的摹状短语能被取消的方法。因此,这两个例子结合起来给我们说明:任何包括一个带定冠词的摹状短语的句子所表达的,在不运用这种短语的情况下如何表达。因此,它们就给我们提供了这些短语用法上的定义。

这些摹状短语定义的功效和所有好的定义一样,是增加我们对某些句子的了解。这样的一个定义的提出者不仅把这个好处给予别人,而且也给予他自己。可能有人提出异议,理由是,为了能够给在句子中出现的那些符号下定义,他必须已经了解这些句子。但是,这个初步的了解不需要超于这样一种能力,即在实践中判明何种情况足以证实这些句子所表达的命题。这种对包括有带定冠词的摹状短语的句子的理解能力,甚至那些相信有这种实体存在(例如圆的方或现在的法国皇帝)的人也是可能具有的。但他们坚持这些东西存在,就说明他们对这些句子的了解是不完全的。因为他们之所以陷入形而上学,是由于天真地假定那些带定冠词的摹状短语是一些指示符号的结果。按照罗素的定义所给予我们的比较清楚的了解,我们就看到这种假定是错误的。用任何摹状短语的阐明的定义也不能达到这个目的。我们所要求的是给予一个包括有这种短语的句子的翻译,这些翻译会显示出可被称为这些句子的逻辑复杂性。概括

① 这一点不是完全准确的,参阅导言部分。

言之，我们可以说，哲学定义的目的是去排除由我们语言中某种类型的句子的不完全了解所引起的那些混淆，而在我们语言中这种需要不能由于给任何符号提供同义语而满足，这或者因为没有同义语，或者是由于可采用的那些同义语与引起混淆的那个符号同样地不清楚。

任何语言的一个完全哲学的说明，首先在于列举在那种语言中具有意义的句子的各种类型，其次，在于表现不同类型的句子中的等值关系。在这里，就可以解释两个句子被称为属于同一类型，当这两个句子有这样的相互关系，即在一个句子中的每一符号符合于另一句子中的同一类型的符号；并且，两个符号之被称为属于同一类型的，意思是说，这两个符号总是可能互相代替，而不会把有意义的句子变为没有意义的句子。这样一种用法上的定义系统，将显示出可被称为这个语言的结构。因此，我们可以把任何特殊的哲学"理论"，如罗素的"带定冠词的摹状词理论"，看作一种给定的语言的结构部分的显示。这种给定的语言，在罗素看来，就是日常英语，但也包括任何其他与英语有同样结构的语言，如法语或德语。① 在这方面，也用不着去区分这是口语还是书写语言。就一个哲学定义的效准来说，我们是否把下定义的符号看作是由视觉记号或声音所构成，是无关紧要的。

使英语这样的语言结构复杂起来的一个因素是暧昧的符号的流行。一个符号被称为暧昧的，是说这个符号是由在感觉形式上相同的一些记号所构成，这些记号不仅是互相同一的，而且与作为一个其他符号的元素的记号也是同一的。因为使两个记号成为同一符号的元素，不仅由于形式的同一性，而且也由于用

① 这不应当看作所有说英语的人都实际运用一个简单的正确的符号体系。

法的同一性。因此,假如我们仅注意到记号的形式,我们就会认为出现在句子“他是那本书的作者”中的“是”字和出现在句子“猫是哺乳动物”中的“是”字是同样的符号。但是,当我们翻译那两个句子时,我们发现第一句是等值于“他,并且不是别的人,写了那本书”。而第二句等值于“哺乳动物的类包括猫的类”。在这个例子中,说明每一个“是”都是一个不应当与其他的符号混淆的暧昧的符号,也不应当与存在的、类成员的、同一的和导致的暧昧符号相混淆,以上这些都是由“是”的形式的记号所构成。

我们说一个符号是由一些在感觉形式上和意义上相互同一的记号所构成,并且一个记号是一个感觉内容或者用以传达字面上意义的一串感觉内容,我们这样说,不是认为一个符号是感觉内容的集合或系统。因为当我们说到某些对象 b、c、d……是一个对象 e 的元素,而又说到 e 是由 b、c、d……所构成时,我们不是说,b、c、d……是在这样的意义上构成 e 的部分,即如同说我的手臂是我的身体的一部分,或者,我的书架上的特别一套书是我的藏书的一部分。我们所说的只是符号 e 出现于其中的所有句子,能够翻译成为不包括 e 自身,或者与 e 同义的任何符号,但包括符号 b、c、d……于其中的句子。在这种情况下,我们说 e 是 b、c、d……作成的逻辑构造。并且,概括言之,我们可以这样来解释逻辑构造的性质,即说明介绍进指称逻辑构造的符号,是使我们能用相对简单的形式去陈述关于这些构造的元素的复杂命题的一种方法。

不应该说,逻辑构造是虚构的对象。因为,虽然我们说英国是由个别的人作成的逻辑构造,我在上面写字的那张桌子是感觉内容作成的逻辑构造,这些都对,但英国也好,这个桌子也好,从汉姆雷特或海市蜃楼是虚构的这一意义上来说它们是虚构

的,则不对。的确,说桌子是感觉内容作成的逻辑构造,完全不是一个事实断定,在这样的意义上,即断言桌子是虚构的对象那种断定,将是一个事实断定,虽然是一个错误的事实断定。如像我们对逻辑构造概念的解释所应该已经阐明的,说桌子是由感觉内容作成的断定是一个语言的断定,其大意是说"桌子"这个符号可以用代表感觉内容的某些符号来下一个用法上的定义,而不是下一个阐明的定义。我们已经见到,这等于说,包括"桌子"这个符号的句子,或者具有和英语同样结构的任何语言中,与这个符号"桌子"相应的符号的句子,完全可能翻译为同一语言的一些句子,这些句子不包括那个符号,也不带有任何符号的同义语,但是却包括代表感觉内容的某些符号;这一事实可能不精确地表述为:说到关于桌子的任何东西就总是说到一些关于感觉内容的东西。当然,这并不蕴涵着,说到关于桌子的某些东西,就总是说到与桌子相关联的感觉内容的同一东西。例如,"我现在坐在桌子前面"这句句子,原则上可以翻译为不提到桌子而仅仅谈到感觉内容的句子。但是这并不意味着我们能够简单地用一个感觉内容的符号来代替原来句子中的"桌子"这个符号。假如我们这样做,我们的新句子决不等值于旧句子,我们的新句子将仅是一个无意义的句子。要得到一个等值于提到桌子的那个句子的句子,但代之以说到感觉内容,整个原来的句子就必须改变。这一点的确被那个事实所蕴涵,即我们说桌子是感觉内容作成的逻辑构造,完全不是说,符号"桌子"能用代表感觉内容的那些符号来下一个阐明的定义,而只是说,符号"桌子"可以用代表感觉内容的符号来下一个用法上的定义。因为,我们已经知道,用法上的定义的功能并不是供给我们以任何符号的同义语,而是使我们能够翻译某一类型的句子。

为把提到物质事物的句子翻译成为提到感觉内容的句子提

供一个实际规则这个问题，也可以被称为把物质事物“归结”为感觉内容的问题，这个问题是传统的知觉问题的主要哲学部分。论述知觉的哲学家，当他们着手说明“物质事物的性质”时，他们的确相信他们自己是在讨论事实问题。但是，正如我们已经指出的，这是一个错误。“什么是物质事物的性质?”这个问题，和那种形式的任何其他问题一样，是要求下定义的语言问题。并且，提出来回答这个问题的命题也是一些语言命题，即使这些命题可能被表达为好像它们是事实命题。这些命题是关于符号关系的命题，而不是关于符号所指的事物属性的命题。

关于“知觉问题”，必须强调这一点，因为我们日常语言之中由于缺乏必要的符号，不能很精确地描述感觉内容的属性，这就使我们用事实的术语去解决这个问题是适宜的。对我们每一个人来说，我们说到物质事物是说到感觉内容的一种方式，我们表达这一件事实是这样说的，即我们每一个人用感觉内容“构造出”物质事物，我们用表明什么是这个“构造出”的原则，来显示两类符号之间的关系。换言之，人们回答“什么是物质事物的性质?”这个问题，是用普通的词汇指出，为了使某一个人的任何两个感觉内容成为同一物质事物的元素，两个感觉内容之间必须保持什么关系。这里似乎产生一种困难，即调和感觉内容的主观性与物质事物的客观性，这个困难将在本书的后面章节中讨论。①

我现在提出的对于这个“知觉问题”的解答，可以用作哲学分析方法的进一步说明。为使问题简单些，我们介绍下列的定义。当两个感觉内容没有性质的差别，或仅有无限小的性质的差别时，我们说两个感觉内容互相直接类似。当两者被一系列

① 参阅本书第7章。

的直接类似所联系起来、但两者本身不是直接类似时，我们说两者互相间接类似，这两个感觉内容之间的关系存在的可能性，是依据这样一个事实，即：性质上无限小的差别的关系积，[1]是一种在性质上可以看得出的差别。当这两个感觉内容是属于现实的或可能的感觉域的系列的相续成员，并且，关于每一个感觉内容在它们自身的感觉域中的情况来说，它们没有差别，或者只有无限小的差别时，我们说这两个视觉的或触觉的感觉内容是直接连续的；当这些感觉内容是被这种直接连续的现实的或可能的系列所联系，则它们是间接连续的。这里，应当解释一下，即我们说一个感觉经验，或一个感觉域（它是一个感觉经验的一部分）或一个感觉内容（它是一个感觉域的一部分）是可能的，即与实际存在的东西相反，这是说，它们不是在事实上曾经出现，或将要出现，而是假定某些特殊条件被满足时，它就会出现。所以当我们说一个物质事物既是由现实的，又是由可能的感觉内容所构成时，我们所断言的只是说到感觉内容的句子（它是说到任何物质事物的句子的翻译）既是直言的，又是假言的。因此，一个可能的感觉内容或感觉经验的概念，与熟悉的假言陈述的概念一样，是不能反对的。

依据这些原始的定义可以断定，关于一个人的任何两个视觉感觉内容，或关于一个人的任何两个触觉感觉内容，当且仅当这些感觉内容在某些方面被一种直接的或间接的类似关系所相互联系，并被一种直接的或间接的连续关系所相互联系，则这些感觉内容是同一物质事物的元素。因为，这些关系的每一种都是对称的（那就是说，在 A 项与 B 项中存在的一种关系不能不

---

① 两个关系 $R$ 与 $S$ 的关系积是 $x$ 与 $z$ 之间所保持的关系，当有一个中介项 $y$ 时，$x$ 对 $y$ 就有关系 $R$，并且 $y$ 对 $z$ 就有关系 $S$。见《数学原理》，导言，第 1 章。

也在B项与A项之间存在)。并且,也是传递的(那就是说,不能在A项与B项之间以及B项与C项之间存在的关系,也不能在A项与C项之间存在)。所以,由这些关系所构成的那些视觉和触觉感觉内容群不能具有任何共同的成员。并且,这意味着没有一个视觉或触觉感觉内容能够成为一个以上物质事物的元素。

分析物质事物的概念的下一步是表明这些视觉和触觉感觉内容群是如何互相联系起来的。这一点可以这样达到,即说明一个人的任何两个视觉和触觉群属于同一物质事物,当那个视觉群的每一个元素,具有最小的视觉深度,和那个具有最小的触觉深度的触觉群的元素一样,形成同一个感觉经验的一部分。在这里给视觉或触觉的深度下定义不能不用直接证明的方法。视觉或触觉感觉内容的深度和它的宽或长一样,是一个可感觉的属性。[①] 但是我们可以这样描述它,当一个视觉或触觉感觉内容比另一个距离观察者的身体更远时,则它的深度就比这另一个更大,只是我们要将这一点说清楚,即我们不想把这种叙述当作定义。因为假如定义句子包括论到人的身体,而人的身体本身就是物质事物,则很清楚它将破坏任何把物质事物"归结"为感觉内容。然而,当我们想要描述某些感觉内容时,我们不得不提到物质事物,因为我们的语言是如此贫乏,以致我们没有其他的语言手段足以解释这些感觉内容的属性是什么。

至于被归属于特殊物质事物的味觉、声音或嗅觉的感觉内容,则可以按照它们与触觉感觉内容的联系而加以分类。因此,我们可以把味觉的感觉内容归之于被腭或舌所经验到的、同时出现的触觉感觉内容的同一些物质事物。在把一个听觉或嗅觉

---

① 参阅普赖斯:《知觉》,第218页。

感觉内容归之于一个物质事物时,我们注意到听觉或嗅觉感觉内容是一个暂时继续的声音或气味的可能系列的成员,它们具有同一的性质,但有逐渐增加的强度,也就是,人们通常说的当我们向声音或气味出来的地方移动的进程中所会经验到的系列。我们把听觉或嗅觉的感觉内容归之于那同一个物质事物,这一个物质事物是声音或气味在系列的最高强度时,同时会经验到的触觉感觉内容所归之于的那一个物质事物。

对于我们企图分析物质事物的概念,下一步所要求的是提出一个用以翻译关于物质事物的"实在的"性质的句子的规则。我们的回答是,当我们说到某一性质是一个给定的物质事物的实在性质时,我们就是说这一性质标志着那个事物的那些元素,这些元素用来度量具有那个类的性质的全体元素是最适当的。因此,当我注视着一个铜元,并断定这个铜元在形状上确实是圆的时,我不是断定那个感觉内容的形状(这个感觉内容的形状是我正在实际观察着的铜元的元素)是圆的,更不是断定一切关于铜元的视觉或触觉元素的形状是圆的;我所断定的只是那种形状的圆标志着那个铜元的那些元素,这些元素是从一个观点所经验到的,从这个观点度量那个铜元的形状是最适当的。与此相类似,我断定我正在上面写字的那张纸的真实颜色是白的,即使那张纸可能并不总是表现为白的,因为颜色的白标志着那张纸的那些视觉元素,这些视觉元素是在颜色的最明显的差别可能存在的条件下所经验到的。最后,我们用这样"优异的"元素之间所具有的性质或地位的关系来给物质事物之间的性质或地位的关系下定义。

这些代表物质事物的符号的定义,或毋宁说是定义的纲要,目的是取得与我们作为哲学分析方法的基本例子的摹状短语的定义同类的效果。这种定义有助于增加我们关于物质事物的那

些句子的了解。在这种情况下，当然也可以有一种意思，认为我们早已了解这样的一些句子。使用英语的人，在实践中会很容易地把决定“这是一张桌子”或“便士是圆的”之类简单陈述的真假的那些情况视作同一的。但是他们可能完全不知道这样的一些陈述所隐藏的逻辑复杂性，而我们关于物质事物的概念的分析刚好把这种复杂性显示出来。并且作为这种不了解的结果，他们可能被引导到采取一种形而上学的信念，例如关于存在一些物质实体或看不见的基质的信念，这种信念是他们的一切思辨思维混淆的来源。排除这些混淆的哲学定义，其用处不能由它所翻译成的句子的明显的平凡性质来估量。

有时候人们说，这样的哲学定义的目的是显示某些符号或符号组合的意义。反对这种说法的理由是认为它对哲学家的实践没有提供明确的描述，因为这种说法在“意义”上采用了一个非常暧昧的符号。就因为这个理由，我们在给句子之间的等值关系下定义时未提到“意义”。而且我的确怀疑，所有按照我们的定义是等值的句子是否将如普通所说的具有同样的意义。因为，我认为虽然“句子 s 与句子 t 具有同样的意义”这种形式的复合记号，有时是用作或被当作去表示我们说“句子 s 与句子 t 是等值的”时所表达的东西，但这不是这个记号最普通的运用和解释的方式。我想，假如我们用人们最通常地使用的方式来使用“意义”这个记号，那么除非在一个人的思想和行动中，一个句子的出现与另一个句子的出现总是产生同样的效果，我们就不应当说这两个句子对这个人有同样的意义。并且，很清楚，按照我们的标准来说，两个句子对于运用这种语言的任何人不产生同一的效果，但是却可能是等值的。例如，“$p$ 是一个自然规律”是等值于“$p$ 是一个能够始终靠得住的普遍假设”；但是，“规律”这个符号的联想是前一句子趋向于产生一个与它的等值句相比

很不相同的心理效果。“$p$ 是一个自然规律”这个句子引起对于自然的秩序井然的信念，甚至引起对于秩序井然“后面”有某种力量存在的信念，这种信念是不被那个等值句所唤起的，并且，这个信念的确没有合理的根据。因此，按照对这个“意义”的通常了解，许多人就把这两个句子当作具有不同的意义。我认为，这就足以说明，为什么人们对承认自然规律仅是假设的这一点表现得非常勉强，这正如一些哲学家不承认物质事物可归结为感觉内容一样，多半是由于说到感觉内容的句子没有与说到物质事物的句子一样，对他们产生同样的心理效果。但是，如我们所见到的，这对否认任何这样两个句子是等值的并不是有效根据。

因此，人们就应当避免说哲学与一些符号的意义有关，因为“意义”一词的暧昧性使得没有辨别能力的批评者用这样一种标准去判断哲学探究的结果，这种标准是不适用于哲学探究的，它仅适用于涉及由于某些符号的出现对某一群人所发生的心理效果这种经验探究上。这种经验探究在社会学上和语言的科学研究上，的确是一个重要因素。但是，这种经验探究完全不同于构成哲学的逻辑探究。

像有些人那样，说哲学告诉我们某些符号实际上是怎样运用的，这也是令人误解的。因为这种说法暗示哲学命题是涉及某一群人的行为的事实命题，而情况并不是这样。那个哲学家断定，在英语中，句子“《威弗利》的作者是苏格兰人”等值于“一个人，并且仅只一个人，写作了《威弗利》，那个人是苏格兰人”。他并不是断定，所有的或大多数说英语的人，都把这两个句子交替地运用。他所断定的只是，按照某些导致的规则，即那些作为“正确的”英语的特征的规则，被“《威弗利》的作者是苏格兰人”结合任何给定的一群句子所导致的每一个句子，也被那一群句

子，结合"一个人，并且仅只一个人，写作了《威弗利》，那个人是苏格兰人"所导致。说英语的人们应当运用他们所运用的语言的约定的确是一个经验事实。但是从标志着英语或任何其他语言的特征的导致规则中推演出等值关系，是一种纯粹的逻辑活动，并且，哲学分析就在于这种逻辑活动中，而不在于对任何一群人的语言习惯的任何经验研究中。①

因此，哲学家在分析他企图把他的定义适用于其上的那种语言时，他只是描述他的定义所从而演绎出来的约定，并且，那些定义的效准仅仅依据于它们与这些约定的一致性。在多数情况下，从约定所得出的定义事实上确实符合于某一群人所实际遵照的约定。并且，定义作为一个阐明的手段，这种符合是定义有用性的必要条件，因为定义应当符合于人们的约定的。但是认为这样的符合的存在总是那些定义所实际断定的东西的一部分，则是错误的。②

我们必须提到，在分析一种语言的过程中，假如这种语言形式的分类可能利用一个已经知道其结构的人为符号系统，这一过程就会方便。这种符号系统的众所周知的例子是罗素和怀特海在他们的《数学原理》中所运用的所谓逻辑斯蒂系统。但是用来实现分析的语言，那就不必一定要它不同于所分析的语言。假如是这样的话，我就不得不假定像罗素所曾经指出的："每一种语言有一个结构，关于这个结构，用哪种语言，没有什么可说

① 我们有根据说哲学家总是关心一种人工语言。因为，我们实际运用单词所遵循的约定，是不完全系统的和正确的。

② 因此，如果我要来反驳一个哲学上的对手，我不会谈论人们的语言习惯。我只证明他的定义中包含有矛盾。举个例子来说，他主张"A是一个自由的行为者"是等值于"A的活动是没有原因的"。那么，我就可以反驳他，叫他不得不承认"A是一个自由的行为者"是被"A是道德上对他的活动负责的"所导致，而"A的活动是没有原因的"则导致"A在道德上是不对他的活动负责的"。

的，但是，可能有另一种语言去处理第一种语言的结构，而这另一种语言本身又有新结构，这种语言的等级体系可能没有极限。"[1]这种说法，大概是相信企图用这一种语言本身去论及这个语言的结构将引导到逻辑悖论的出现。[2] 但是卡尔纳普实际上完成了这样一种分析，他后来已经表明了一种语言能够被用于对这种语言本身进行分析而不会自相矛盾。[3]

---

① 维特根斯坦：《逻辑哲学论》导言，第 23 页。

② 关于逻辑悖论，参阅罗素和怀特海：《数学原理》导言，第 2 章；拉姆赛：《数学基础》，第 1—63 页；刘易士和兰福德：《符号逻辑》，第 13 章。

③ 参阅《语言的逻辑句法》，第 1 部分和第 2 部分。

# 第四章
# 先　　天

我们所采取的哲学观点，我以为完全可以叫做经验主义的一种形式。因为，经验主义者的特点是远避形而上学，他们的理由是每一个事实命题必须论及感觉经验。并且，即使把哲学研究看作分析活动的那种概念，在经验主义者的传统学说中没有发现，但是在他们的哲学研究的实践中已经看出是含蓄着的。同时，应当弄清楚，在称我们自己为经验主义者时，我们不是承认相信通常与经验主义联系在一起的任何心理学原则。因为，即使这些原则是有效的，它们的效准也不会依赖于任何哲学论题的效准。这种效准仅能够由观察而得到证实，而不能由我们的经验主义所依据的纯粹逻辑考察，来得到证实。

既然我们已经承认我们是经验主义者，现在我们就必须处理通常用以反对一切形式的经验主义的诘难，这种诘难认为，在经验主义原则的基础上说明我们有关必然真理的知识是不可能的。因为，正如休谟所确实说明了的，没有一个服从于现实经验的检验的普遍命题的效准能够总是逻辑上确定的。不管这些命题如何经常地在实践中被证实，仍然有可能在某个将来的事例中被推翻。一个规律在 $n-1$ 的情况下被证实，并不逻辑地保证在 $n$ 的情况下也被证实，不管我们把 $n$ 这个数字算作多么大。这就意味着没有一个涉及事实的普遍命题总是可以被证明为必

然地和普遍地真实。它最多是一个或然的假设。我们将要发现，这一点不仅适用于普遍命题，而且适用于具有事实内容的一切命题。这些命题没有一个曾在逻辑上成为确定的。这个以后我们将要详细说明的结论，是每一个始终一贯的经验主义者都应当接受的。一般人经常认为，这会使他完全卷入怀疑主义之中，但是情况并不是这样。因为一个命题的效准不能从逻辑上得到保证，这个事实决不意味着我们相信它就是不合理的。恰恰相反，不合理的倒是在没有保证的地方要找出保证，在只能得到或然性的地方要求有确定性。在谈到休谟的著作时，我们已经讲到了这一点。当我们进而讨论或然性的问题，解释我们对于经验命题的用法的时候，我们会把这个论点说得更为清楚。那时我们就会发现，认为一切科学和常识的"真理"都是假设这个观点并没有什么不适当或自相矛盾之处。因而，经验主义包含这个观点并不构成对经验主义论题的诘难。

经验主义者遭到困难的地方是关系到形式逻辑和数学的真理这个问题上。因为科学概括被爽快地承认是容易发生错误的，而数学和逻辑真理在任何人看来都是必然的和确定的。但是，假如经验主义是正确的，那么就没有一个具有事实内容的命题能够是必然的或确定的。因此，经验主义者必须用下列两种方法之一去处理数学和逻辑真理的问题：他必须说，逻辑和数学真理不是必然真理，在此情况下，他必须说明为何人们普遍相信它们是必然真理；否则，他必须说，逻辑和数学真理不具有事实内容，那么，他就必须解释为什么一个没有一切事实内容的命题能够是真实的，并且是有用的和令人惊异的。

如果这些论证没有一个被证明是令人满意的，那么，我们就不得不让路给唯理论。我们将不得不承认有一些有关宇宙的真理，我们不依赖于经验就能知道；有一些属性，我们可以归之于

一切对象，即使我们不能设想可以观察到一切对象都具有这些属性。我们必须把它作为一种神秘的不可解释的事实而接受，即我们的思想中具有这种力量，它权威地向我们显示我们所不曾观察过的对象的性质。要不然，我们就必须接受康德的解释，这个解释除了我们已经接触到的认识论困难之外，仅仅把神秘推回到更深一层。

很清楚，对唯理论的任何这种让步将会推翻这本书的主要论据。因为承认有一些关于宇宙的事实能够不依赖于经验而被知道，就会与我们所主张的一个句子除了可被经验证实之外没有说什么东西这一基本论点不相容。而且，我们打击形而上学的全部力量就会被摧毁。因此，能够指出某一种逻辑和数学命题的经验主义说明是正确的，这对我们来说是重要的问题。如果我们在这一点上获得成功，我们就会摧毁唯理论的基础。因为，唯理论的基本信条是：思想是知识的独立来源，除此之外，思想也是比经验更为可靠的知识来源；的确有些唯理论者甚至认为思想是知识的惟一来源。这种观点的根据只是认为，我们所知道的关于宇宙的必然真理是通过思想而不是通过经验而知道的。因此，如果我们能够说明要么探讨中的真理不是必然真理、要么这些真理不是"关于宇宙的真理"，那么我们就会撤去唯理论所依托的支柱，我们就会证明经验主义的没有论及事实的"理性真理"这一论点是对的。

主张逻辑和数学真理不是必然的或确定的这一论证方法曾被穆勒所采用。他认为这些命题是以极大量的例子作为基础的归纳概括。从穆勒观点来看，肯定的例子是如此之多，这就证明我们相信这些概括是必然地和普遍地真实的。有利于这种概括的证据是如此强烈，就使我们以为在任何时候提出相反的例子也是不可相信的。但是从原则上说这样的概括是可能会被驳倒

的。这种概括是高度或然的，但是，由于它们是归纳的概括，因此它们就不是确定的。这种概括与自然科学的假设之间的差异只是程度上的差异，而不是性质上的差异。经验给予我们很正当的理由去设想数学或逻辑的“真理”是普遍地真实的。但是我们并不具有一种保证。因为，这些“真理”只不过是在过去特别有效的一些经验假设；并且，它们和一切经验假设一样，从理论上来说是容易发生错误的。

我不认为这样来解决经验主义关于逻辑和数学命题的困难是可以接受的。在讨论这个问题时，我们必须作出康德在他的著名论断中所已经提出的区分，那就是，虽然不能怀疑我们的一切知识从经验开始，但从这一点不能得出一切知识从经验而来的结论。[①] 当我们说，逻辑的真理是不依赖于经验而知道的，我们当然不是在生来就知道这些真理这一意义上说这些真理是天赋的。很明显，学习数学和逻辑必须用学习化学和历史同样的方法。我们也不否认第一个发现一个给定的逻辑或数学真理的人是由于归纳的过程而达到的。举个例子来说，三段论法的原则很可能不是在许多特殊情况下已经观察到三段论推理的效准之前，而是在其后才形成的。然而，当我们说逻辑和数学的真理是不依赖于经验而知道的，我们所讨论的不是有关这些真理最初发现的方法这个历史问题，也不是我们每一个人学习它们的方法这种心理学问题，我们所讨论的只是一个认识论问题。我们拒绝穆勒的下述论点，即认为逻辑和数学命题具有与经验假设同样的地位，并且，它们的效准是以同样的方式来决定的。我们主张逻辑和数学命题不依赖于经验，其意义是说它们的效准不依靠经验来证实。我们可以经过一个归纳过程去发现这些命

---

① 《纯粹理性批判》，第 2 版，导言，第 1 节。

题，但是我们一旦理解了这些命题，我们就看到这些命题是必然的真理，它们对每一个可以设想的例子都是有效的。这就使逻辑和数学命题区别于经验概括。因为我们知道，一个效准依据于经验的命题是不能被看作必然地和普遍地真实的。

在拒绝穆勒的理论上，我们不得不稍微有点武断。我们所能作的只是清楚地说明这个争论，然后相信他的论点会被看出是与那些有关的逻辑事实相矛盾的。下面的考察可以表明，放在经验主义者前面的处理逻辑和数学的两种方法中，穆勒所采用的不是正确的那一种。

证实我们所断言的形式逻辑和纯粹数学的真理是必然真理的最好方法，就是去考察我们以为它们被驳倒了的情况。例如，当我开始去清点我曾认为是五对的物体时，可能很容易产生这种情况，我发现这些物体总共只有九个。假如我想迷惑人们，我可以说，在这种场合，五的两倍不是十。但是在那种情况下，我不应当以普通的方式去运用"$2 \times 5 = 10$"这个复合记号(complex sign)。我应当把这个复合记号不是当作纯粹数学命题的表达，而是把它当作表达经验概括。这意思是说，无论何时，当我清点在我看来是五对物体时，我就发现这些物体的数目是十个。这种概括很可能是错误的。但是，如果在一个给定的情况下，这个概括证明是错误的，人们就不会说数学命题"$2 \times 5 = 10$"已经被驳倒了。他会说，我在开始假定有五对物体时，我的假定已经错了，或者有一个物体在我清点的时候被拿走了，或者有两个物体已经合而为一了，或者我清点错了。他将采取无论哪种最适合于所信任的事实的经验假设作为一种解释。在任何情况下不会被采用的一种解释是，十并不总是二乘五的积。

试举另外一个例子：假如看起来是欧几里得几何学的三角形，在度量时发现三个角的度数加起来不是180度，我们不说我

们已经遇到了一个例子，证明欧几里得几何学三角之和是 180 度这一数学命题是无效的。我们说我们度量有错误，或者更加可能的是说，我们已经度量的不是欧几里得几何学的三角形。这是我们在任何情况下，发现数学真理可能被驳倒时的思考过程。我们总是用某种对事件的其他解释来保持数学命题的效准。

同样的事情适用于形式逻辑的原则。我们可以举出一个有关所谓排中律的例子，排中律指出一个命题必须或者是真，或者是假，换句话说，一个命题和它的矛盾命题会没有一个是真，这是不可能的。有人可能提出"$x$ 已经停止了做 $y$"形式的命题会在某些情况下构成这一规律的例外。例如，假使我的朋友从来没有写过信给我，那么说他已停止写信给我是既不真又不假，似乎是合理的。但事实上，人们将拒绝接受这样的一个例子来证明排中律是无效的。人们会指出，这个命题"我的朋友已经停止写信给我"不是一个简单命题，这是两个命题"我的朋友过去写信给我"和"我的朋友现在没有写信给我"的结合。并且，进一步说，"我的朋友没有停止写信给我"这一命题不是如同这个命题所表现的那样，是"我的朋友已经停止写信给我"的矛盾命题，而仅是这个命题的反对命题。因为，"我的朋友没有停止写信给我"这一命题的意思是说："我的朋友过去写信给我，并且他现在还写信给我。"因此，当我们说，像"我的朋友已经停止写信给我"这样的命题，有时候是既不真又不假，我们是说得不确切的。因为，我们似乎是说，这个命题和它的矛盾命题都不是真的。其实，我们的意思是，或者无论如何应当意味着的是，这个命题和它的表面上的矛盾命题都不是真的。这个命题在表面上的矛盾命题实际上只是它的反对命题。因此，我们是通过指出否定一个句子并不总是产生原来表达的那个命题的矛盾命题，来保存

排中律的。

没有必要给予更多的例子。无论我们喜欢找什么样的例子，我们将总会发现在逻辑或数学原则可能表现为被反驳的情况下，我们都是用使原则不受攻击的方法加以解释。这就表明穆勒假定可能产生一种会推翻数学真理的情况是错了。逻辑和数学原则之所以是普遍真实，仅仅因为我们从不承认这些原则除了真实之外还有任何东西。理由是我们不可能取消这些原则而不发生自相矛盾，而不违反约束我们语言用法的规则，并因而使我们说的话荒谬可笑。换言之，逻辑和数学真理是分析命题或重言式命题。在谈到这一点时，我们是提出一个会被认为是非常易于引起争论的陈述。现在，我们必须把它的涵义说清楚。

分析命题的最熟悉的定义是康德提出来的(康德称分析命题为分析判断)。康德认为①分析判断是这样的判断，在这种判断中，谓词 B 属于主词 A，B 是作为某种隐蔽地包括在 A 的概念中的东西。康德把分析判断与综合判断对立起来，在综合判断之中，虽然这个谓词是与主词联系着的，但是谓词 B 处在主词 A 之外。康德解释说，分析判断“通过谓词不给主词的概念增加任何东西，它只是把我们在主词中所已经始终思考着的内容(虽然是不清楚地)，分析为那些构成分析判断的概念”。另一方面，综合判断“给主词概念增加一个我们任何方式下都没有思考过的谓词，并且这个谓词不能用分析的方法从主词中抽引出来”。康德举出“一切物体都是有广延的”作为分析判断的例子，理由是这个判断所要求的谓词能够“按照矛盾律”从“物体”这个概念中抽引出来；他举出“一切物体是重的”作为综合判断的例子。康德又认为“7＋5＝12”是综合判断，理由是 12 这个概念在

① 《纯粹理性批判》，第 2 版，导言，第 4、5 节。

仅仅思考7与5相加时，还根本未曾思考到。而且，他似乎认为这一点等于说那个判断不单独依据于矛盾律。康德还主张，通过分析判断，我们的知识不是像通过综合判断那样地扩大。因为分析判断“仅把我所已经具有的概念提出来，而使它对我成为可理解的”。

我想这是康德关于分析命题与综合命题区别的说明的一个正确概括，但是，我不认为康德的说明成功地把这种区别阐述清楚。因为，即使我们放过由于使用暧昧的词“概念”引起的困难不管，同时，也放过毫无根据的假定说每个判断，同每个德语或英语的句子一样，都能被认为具有一个主词和谓词，但是即使这样，还存在着这种带决定性的缺点。康德并没有在区别分析命题与综合命题上提出一个直截了当的标准；他提出了两个不同的标准，这两个标准决不是等值的。因此，像我们所已经见到的，他主张命题“7＋5＝12”是综合命题，其根据是“7＋5”的主观内涵不包括“12”的主观内涵；至于他主张“一切物体是有广延的”是分析命题，其根据则是它只依据于矛盾律。即是说，在第一个例子中，他用的是一种心理学的标准，而在第二个例子中，则用的是逻辑的标准，并认为两者等值是当然的。但是，事实上，一个命题按照前一个标准是综合的，按照后一个标准则很可能是分析的。因为正如我已经指出的，两个符号对任何人不具有同样的内涵意义，但可能是同义的；因此，从一个人能够想到7与5之和而不必然地想到12，决不能就此推论说“7＋5＝12”这个命题可以被否定而不发生自相矛盾。从康德的其余论证可以清楚地见到，他所真实希望建立的是这种逻辑命题，而不是任何心理学命题。由于他利用了心理学的标准，就使他在并未把它建立起来的时候，却认为已经把它建立起来了。

我认为，我们能够保存康德区分分析命题与综合命题的逻

辑意义，而在同时避免那些损害康德实际说明这种区别的混乱，如果我们这样做的话，这就是：当一个命题的效准仅依据于它所包括的那些符号的定义，我们称之为分析命题，当一个命题的效准决定于经验事实，我们就称之为综合命题。因此，“有的蚂蚁建立了一个奴役体系”就是一个综合命题。因为我们不能仅仅依靠考察构成这个命题的那些符号的定义来决定这个命题是真是假。我们必须通过对蚂蚁行动的实际观察才可以决定。另一方面，“或者有些蚂蚁是寄生的，或者没有蚂蚁是寄生的”这个命题则是一个分析命题。因为人们不需要通过观察去发现或者有或者没有蚂蚁是寄生的。如果人们知道什么是那些单词“或者……或者……”(either ... or ...)以及“不”(not)的功能，那么，他就能够看到“或者 $p$ 真，或者 $p$ 不真”这样形式的任何命题都不依赖于经验而有效。因此，所有这样的命题都是分析命题。

值得注意的是，“或者有些蚂蚁是寄生的，或者没有蚂蚁是寄生的”这一命题，都没有提供关于蚂蚁的行动，或的确关于任何事实的报道。并且，这一点适用于任何分析命题。没有一个分析命题提供任何关于事实的报道。换言之，分析命题是完全没有事实内容的。并且，就因为这个理由，没有经验可以反驳这些分析命题。

当我们说，分析命题没有事实内容，因此，分析命题没有说什么东西，我们并不是暗示说，分析命题是在我们说形而上学的言辞没有意义这个用法上说它们没有意义。因为虽然分析命题没有给我们提供关于任何经验状况的报道，但是分析命题用说明我们使用某些符号的方法来使我们得到启发。因此，如果我说：“没有东西能够在同一时间，在它自身的同一部分上，染上不同的颜色”，我没有说出关于任何现实事物的属性的任何东西。

但我并不是在说没有意义的话。我是说出了一个分析命题，这个分析命题说明一个有色空间在性质上区别于另一邻近的有色空间，我们决定称它为这个给定事物的一个不同部分。换言之，我只是要求注意语言的某种用法的涵义。同样，当我说如果所有的布勒通人是法国人，而所有的法国人是欧洲人，那么所有的布勒通人是欧洲人时，我不是在描述任何事实。但是，我是表明，在那个陈述"所有的布勒通人是法国人，而所有的法国人是欧洲人"中，就已经暗中包含着另一个陈述"所有的布勒通人是欧洲人"。并且，我这样就指出了制约着我们使用单词"如果"和"所有"的用法的约定。

因此，我们看到，在一种意义上，分析命题是给予我们新的知识的。分析命题要求注意语言的某些用法，否则，这种用法我们可能不会意识到的，并且，分析命题揭示出我们的那些断定和信念中所没有想到的涵义。但是，我们也能够看到，在另一种意义上，分析命题可能被认为对我们的知识没有增加任何东西。因为，这些分析命题只告诉我们那些可以说是已知道的东西。因此，如果我知道"五月皇后"的存在是树木崇拜的残余，我又发现"五月皇后"在英国仍然存在，我就能够用重言式命题"如果 $p$ 蕴涵 $q$，而 $p$ 真，那么 $q$ 真"去表明在英国仍然存在树木崇拜的残余。但是，说在英国仍然存在"五月皇后"，并且"五月皇后"的存在是树木崇拜的残余时，我就已经断定了在英国存在树木崇拜的残余。重言式命题的使用确实能使我把这一隐藏着的断定变为明显的。但是，在这样的一种意义上，即就经验证明选"五月皇后"已经被法律所禁止会给予我们以新知识这个意义来说，这个重言式命题没有给予我们任何新知识。如果一个人必须把他所具有的有关事实的全部知识说出来，他不会写下任何分析命题。但是，他仍然会利用分析命题来把他有关事实的全部知

识写出来,并且,这样会终于包括那些否则就会漏掉了的命题。而且,提出分析命题,除了使一个人所说出的知识完备之外,还使他确信那些组成他所说出的知识的综合命题已形成一个自我融贯的体系。分析命题表明用哪些方法把这些命题结合起来就会导致矛盾,以此来阻止人们把不相容的命题包括进去,并从而使他说出来的知识自相取消。但是,只要我们已经实际使用了这样一些单词,如"所有"、"或者"和"不"而未掉入自相矛盾之中,我们也就可以认为已经了解在分析命题提出的过程中所显示的东西,它们阐明了制约我们使用这些逻辑单元(logical particle)的那些规则。所以,在这里我再次认为,分析命题不增加我们的知识,这种说法是正确的。

形式逻辑真理的分析性质由于在传统逻辑中的不够充分形式化而被弄晦暗了。因为由于总是说判断而不说命题,并且还提出了一些不相关的心理学问题,这就使传统逻辑给人一个印象,好像它是以一种特别密切的方式与思维活动联系着。传统逻辑实际联系着的是类的形式关系,如同下列事实所表明的,这事实就是传统逻辑的所有推论原则都被包摄于布尔的类的演算中,而布尔的类的演算又包摄在罗素和怀特海的命题演算中。[①] 罗素和怀特海的系统(在他们的著作《数学原理》中作了详细解释)弄清楚一个事实,即形式逻辑是不联系到人的心灵的属性的,更不联系到物质对象的属性,而只联系到可能运用逻辑单元,把命题组合为各种分析命题,由于一个命题可以从另一命题演绎出来,所以,也与研究这些分析命题的形式关系相联系。《数学原理》的体系表明形式逻辑的命题是基于五个基本命题的

① 参阅门格尔:《新逻辑》,载《精密科学中的危机和改造》,第94—96页;刘易士和兰福德:《符号逻辑》,第5章。

一个演绎体系,后来,把五个基本命题归结为一个命题。这样在亚里士多德逻辑中所保持的逻辑真理与推论原则之间的区别,就非常正当地消失了。每一个推论原则是作为一个逻辑真理而提出来的,并且,每一个逻辑真理都能够用作推论原则。亚里士多德的三个“思想律”,即同一律、排中律和不矛盾律是包括在一个系统中,但是这些思想律比起其他分析命题来并不被认为更加重要。它们不算在那个系统前提之中。并且罗素和怀特海的系统本身,或许只是许多可能的逻辑之一,每一个这些可能的逻辑体系都是由一些重言式命题所构成,这些重言式命题和任意选择的亚里士多德“思想律”一样,使逻辑学家们感到兴趣。①

有一点,罗素没有把它充分发挥,甚至他是否意识到这一点还不一定,那就是每一个逻辑命题自身就是有效的。逻辑命题的效准不依靠它被包括于一个系统中,并从作为自明的某些命题推演出来。一些逻辑体系的构成作为发现和证明一些分析命题的手段是有用的,但是甚至对于这个目的,逻辑体系的构成在原则上也不是必要的。因为可能想象一个符号系统,其中每一个分析命题只是由于其形式而可以被看成分析命题。

一个分析命题的效准决不依靠这个命题从其他分析命题中推演出来,这一点可以作为我们不理睬数学命题是否像罗素所提出来的那样归结为形式逻辑命题这个问题的理由。② 因为,即使事实是,给素数下定义为相似于一个给定的类的各类的类,这个定义是一个循环论证,而且不可能把数学概念归结为纯粹逻辑概念,但是数学命题是分析命题这一点也仍将继续是真的。数学命题会形成一个分析命题的特别的类,它包含一些特殊的

① 参阅刘易士和兰福德:《符号逻辑》第 7 章中关于这一点的探讨。

② 参阅《数学哲学导论》,第 2 章。

项，但是，虽然这样，它们仍然是分析命题，因为分析命题的标准是它的效准应当只由包含于分析命题中的那些项的定义得出，而这个条件是为纯粹数学命题所满足了的。

数学命题中，最难怪被看作综合命题的是几何学命题。因为，如像康德所想到的，我们也自然地这样想，几何学是研究物理空间属性的，因此，几何学命题就具有事实内容。但是，如果我们相信这一点，并且，也承认几何学的真理是必然的和确定的，那么，我们就可能倾向于接受康德的假设，即认为空间是我们外感官的直观形式，是被我们加在感觉材料上的一种形式，并把这个假设作为我们关于这些综合命题的先天知识的惟一可能的解释。但是，在康德的时候，欧几里得几何学还是我们知道的惟一的几何学，因此，纯粹几何学是涉及物理空间的观点好像是充分有理的，但是，后来非欧几里得几何学的发明，就已经表明康德的这个观点是错误的。我们现在看到，几何学的公理只是一些定义，并且几何学的定理只是这些定义的逻辑后承。① 几何学自身并不涉及物理空间；几何学自身不能被认为是"涉及"任何事物。但是，我们能够使用一种几何学去研究物理空间。这就是说，我们一旦给予公理以物理学的解释，我们就能够把这些定理用于满足那些公理的对象。一种几何学是否能够适用于现实的物理世界，这是一个超出于几何学自身范围之外的经验问题。因此，去问我们已经知道的各种不同的几何学中，究竟哪一种是假哪一种是真是没有意义的。既然这些几何学本身都没有矛盾，它们就都是真实的。人们所能够问的只是在一个给定的时机，哪一种几何学是最有用的，哪一种几何学能够最容易和最有成果地适用于一种实际经验情况。但是，说一种几何学的

① 参阅彭加勒：《科学与假设》，第 2 部分，第 3 章。

某种适用是可能的，这个命题本身并不是那种几何学的命题。几何学本身所告诉我们的只是：如果任何事物能够置于这些定义之下，它也将满足那些定理。因此，几何学是一个纯粹的逻辑系统，而几何学的那些命题是纯粹的分析命题。

这种看法可能被诘难，诘难者认为在几何学书中使用图解就表明几何学推理不是纯粹抽象的和逻辑的，而是依据于我们对形象的那些属性的直观。然而事实上，使用图解对于完全严格的几何学并不是必要的。图解是为了帮助我们的推理而引入的。图解给我们提供几何学的一种特殊适用，并从而帮助我们觉察到几何学公理包含某些后承这一更加普遍的真理。但是，我们大多数人需要一个例子的帮助，使我们知道这些后承，这个事实并没有表明这些后承与公理之间的关系不是纯粹逻辑关系。这个事实仅仅表明我们的理智在没有直观的帮助下，与实现推理的非常抽象的过程这个艰巨任务是不相称的。换言之，图解不关系到几何学命题的性质，而只是关系到关于我们自己的一个经验事实。况且，诉之于直观，虽然一般说来有心理学的价值，但对几何学家仍然产生一种危险。他被引诱去假定他用作例子说明的特别图形是偶然性的真实，不是从他的公理推论出来。事实确已表明，欧几里得本人犯了这种错误，因此，图形的出现对他的有些证明是必需的。① 这一点也表明，他的系统不是像他所推荐的那么完全严格，虽然他的系统完全可以做到这样严格的。这并不表明图形的出现对于一个真正严格的几何学来说是必要的。假定图形的出现是必要的，那就是把在一个特殊的几何学系统中实际上仅是附带的缺点作为一切几何学的必要特征。

---

① 参阅布莱克：《数学的性质》，第154页。

于是，我们可以得出结论，纯粹几何学命题都是分析命题。并且，这就把我们引导到拒绝康德的假设，即认为几何学是处理我们外感官的直观形式。因为，这个假设的根据是，只有这个假设才解释得了何以几何学命题既能够先天地真实，而又是综合的；但是，我们已经见到，几何学命题并不是综合的。与此相类似，按照我们的观点，认为算术命题不是综合的，而是分析的，这个观点把我们引导到拒绝康德的下述假设，[①]即认为算术是联系到我们的内感官形式即我们对时间的纯粹直观。因此，我们就能抛开康德的先验感性论而不致有通常认为会引起的那种认识论上的困难。因为有利于康德的理论的惟一论据是，只有这种理论才能解释某些"事实"。但是，我们现在已经发现，康德的理论所企图解释的"事实"完全不是事实。因为，虽然我们具有关于必然命题的先天知识这是真的，但是康德所假定的，任何必然命题都是综合命题则不是真的。事实上，任何必然命题无例外地都是分析命题，或者，换句话说，都是重言式命题。

我们已经解释了这些分析命题何以是必然的和确定的。我们看到，分析命题何以不能在经验中被反驳的理由是它们对经验世界不作出任何断定。分析命题只是记录我们规定以某种方式使用单词。我们不能否定分析命题而不破坏由我们的那个否定本身所预定的约定，并且因而陷于自相矛盾。这是分析命题的必然性的惟一根据。正如维特根斯坦所指出的，我们以为不能设想宇宙不服从于逻辑规律，我们之所以正确，仅仅是由于我们不能说出一个非逻辑的宇宙将是怎么样的。[②] 正如分析命题

---

① 这个假设不是在《纯粹理性批判》中提到，而是康德在较早的时期所主张的。

② 《逻辑哲学论》，3，031。

的效准不依赖于外部世界的性质，所以它也不依赖于我们的心灵的性质。我们曾经运用不同于现在实际运用的语言约定是完全可以想象的。但是不管这些约定可能是怎样，我们记录这些约定的重言式命题总归是必要的。因为任何对这些约定的否定都将是自相取消的约定。

因此，我们看到逻辑和数学的不容置辩的确定性不是什么神秘的事情。我们关于在任何时候没有任何观察可以驳倒命题"7＋5＝12"的这一知识，只是依据于符号"7＋5"与 12 是同义的，正如我们知道每一个 oculist（眼科医生）是一个 eye-doctor（眼科医生），是依据于符号"eye-doctor"是与"oculist"同义的一样。并且，同样的解释也适用于任何其他的先天真理。

乍然一看感到神秘的是，这些重言式命题在数学和逻辑中竟具有发明和发现的可能性，因而有时会是如此令人惊异。正如彭加勒所说："如果数学提出的一切断定能够用形式逻辑相互引伸出来，那么，数学岂不是变成了一种庞大的重言式命题了么？逻辑推论不能告诉我们任何本质上新的东西，并且，如果一切事物都按照同一律进行，那么一切事物均必能归结于它。但是，我们能够真正容许如此多的书中所写的那些定理，除了以转弯抹角的方式说'A＝A'之外没有别的目的么？"[1]彭加勒发现这是不能相信的。他自己的理论是，数学中发明和发现的意义是由于它依据于数学归纳，即这个原则：如果对于数 1 为真，并且，当对 $n$ 为真时，那么对 $n+1$ 亦真，[2]因此，对一切正整数都真。他断言这是一个先天综合原则。事实上，这个原则是先天的原则，但不是综合的原则。它规定自然数的

① 《科学与假设》，第 1 部分，第 1 章。

② 这在以前的各版中被错误地陈述为"当对 $n+1$ 为真时，那么对 $n$ 亦真"。

原则，以此把自然数与不能适用这一原则的无限素数之类的数区别开来。[1] 此外，我们必须记住，发现不仅在算术中可能，而且在不运用数学归纳的几何学和形式逻辑中也可能。所以，即使彭加勒关于数学归纳的理论是正确的，但对只是重言式命题才能如此有趣和如此令人不可思议这一奇怪事实也无法作出满意的解释。

真实的解释是非常简单的。逻辑和数学的力量之所以使我们惊异，同它们的有用性一样，是基于我们理性的局限性。一个具有无限力量的理智的存在者就会对逻辑和数学不发生兴趣。[2] 因为他会一眼就看到他的定义中所蕴涵的一切东西，因此，他就不必从逻辑推论中学习他还没有充分意识到的任何东西。但是，我们的理智不是属于这一种类，我们一眼就能看出的只是我们的定义后承的很小一部分，甚至“91×79＝7 189”这样简单的一个重言式命题，也超出我们直接理解的范围之外。要使我们自己相信“7 189”与“91×79”是同义的，我们必须依靠演算，这种演算只是一种重言式命题转换的过程——即是说，我们用这种过程变换表达的形式而不改变它们的意义。乘积表就是在算术中实现这个变形过程的规则，正如逻辑规律是在逻辑符号体系或普通语言中所表达的句子的重言式转换规则那样。因为演算的过程多多少少是机械地实现的，我们就容易犯错误，并且那么不知不觉地陷于自相矛盾。这一点就说明了逻辑和数学的“错误”的存在，要不是这样，逻辑和数学的错误就成为奇谈怪论了。逻辑推理中发生错误的危险显然与演算过程的长度和复

---

① 参阅罗素的《数学哲学导论》，第 3 章，第 27 页。

② 参阅汉斯·汉恩：《逻辑、数学和自然认识》，载《统一科学》，第 2 册，第 18 页，“一个全知的存在者不需要逻辑和数学”。

杂程度成正比例。按照同样的道理,一个分析命题愈复杂,它就愈有机会使我们感到兴趣和不可思议。

逻辑推理的错误危险能够由于采用符号方法而减少到最低限度,是显而易见的,符号方法使我们能用相当简单的形式来表达非常复杂的重言式命题。这就给予我们在进行逻辑探索时创造发明的机会。因为一个仔细选择的定义会要求我们注意分析的真理,要没有这种定义,我们就不会注意到这些真理。制订有用的和有成果的定义可以很正确地看作一种创造活动。

我们已经这样表明,在逻辑和数学的真理完全是分析的这一观点中并没有包含不可解释的矛盾,我们可以很有把握地采用它作为逻辑和数学的真理的先天必然性的惟一满意的解释。我们采用这一观点也证明了经验主义的主张,即不可能有关于实在的先天知识。因为我们证明,纯粹理性的真理,即我们所知道的不依赖于一切经验而有效这种命题之所以如此,只是由于它们缺乏事实内容。说一个命题是先天地真,就是说它是一个重言式命题。重言式命题虽然可以指导我们去进行对知识的经验探索,但重言式命题本身并不包括关于任何事实的报道。

# 第五章 真理与或然性

我们已经表明先天命题的效准是如何决定的，现在我们将提出用以决定经验命题的有效性的标准。我们这样就将完成我们的真理论。因为很容易看到，“真理论”的目的只是去说明用以决定各种命题的有效性的标准。并且，因为一切命题不是经验的，就是先天的，而我们已经论述过先天命题，所以，现在为了完成我们的真理论所需要做的一切，就是指出用以决定经验命题效准的方法。我们将立即着手指明这一点。

但是，或许我们首先应该证明我们的下述假定，即“真理论”的对象只能是表明命题是如何有效的。因为通常认为，从事于“真理”的探讨的哲学家的职务，乃是回答“什么是真理?”这个问题，并且，只有对这个问题作出回答，才能够被正确地认为构成一个“真理论”。但是，当我们考察这个著名的问题实际上意味着什么时，我们发现，这个问题不是一个会产生任何真正难题的问题；因此，就不可能要求有什么理论来处理这个问题。

我们已经注意到，“什么是 $x$ 的性质?”这种形式的一切问题都是要求我们对一个符号作出用法上的定义，并且，寻找一个符号 $x$ 的用法上的定义就是去寻找 $x$ 出现于其中的那些句子如何被翻译为一些等值的句子，这些等值的句子并不包括 $x$ 或

它的任何同义语。把这用于关于"真理"的情况,我们就发现去问"什么是真理?"乃是寻求对"(命题)$p$ 是真的"这个句子作出这样一种翻译。

在这里,人们可能提出诘难,说我们忽视了这样一个事实:不仅命题可能被认为是真或假,而且陈述、断定、判断、假定、意见和信念都可能被认为是真或假。但是,对这种诘难的答复是,我们说到一个信念、一个陈述或一个判断真,总是把真实性归之于被信仰、被陈述或被判断的那个命题的一种省略的形式。因此,如果我们说,马克思主义者的信念认为资本主义导致战争是真的,我们说的就是被马克思主义者所相信的那个命题,资本主义导致战争是真的;用"意见"、"假定"或上面列举的任何其他词来代替"信念"这个词,这个说明都是适用的。进一步说,必须弄清楚,我们并不是这样就同意那种形而上学学说,认为命题是一些实在的东西。[①] 我们把类看作一种逻辑构造,就可以把命题规定为一些句子的类,这些句子对每一个了解它们的人来说,都具有同样的内涵意义。因此,下列句子"I am ill"(英文:我病了),"Ich bin krank"(德文:我病了),"Je suis malade"(法文:我病了),都是"我病了"这个命题的元素。我在前面关于逻辑构造所已经说到的应该已经把这点说清楚了,即我们并不是断定,一个命题乃是一些句子的集合,我们所断定的毋宁是,说到一个给定的命题只是说到某些句子的一种方式,这正如从这种用法上来谈论到一些句子,就是谈论到一些特殊记号的一种方式。

当我们回到真理的分析时,我们就发现在一切"$p$ 是真的"

① 对这个学说的批评,可参阅莱尔:《有命题吗?》,见《亚里士多德学会会议录》,1929—1930 年。

这一形式的句子中，“是真的”这个短语从逻辑上说是多余的。例如，当一个人说“安娜女皇死了”这个命题是真的，这个人所说的只是安娜女皇死了。同样的，当一个人说“牛津是英国的首都”这个命题是假的，这个人所说的只是牛津不是英国的首都。因此，说一个命题是真的，正是肯定这一命题；而说这个命题是假的，则正是肯定它的矛盾命题。这一点就指出“真的”和“假的”这两个词并不指谓着什么东西，这些词在句子中的功能只是作为肯定和否定的记号。在这种情况下，要求我们去分析“真理”这个概念就不会有什么意义。

这一点似乎是太明显了，几乎不值得提起，但是哲学家专事研究“真理问题”，就表明他们曾经忽视这一点。这些哲学家的辩解是，关于真理问题一般出现在这样一些句子中，这些句子的语法形式暗示“真实的”这个词代表一种真正的性质或关系。并且，对这些句子的表面考察可能引导人们去假定在“什么是真实性?”这个问题中具有比要求分析“$p$ 是真的”这个句子更多的东西。但是，当人们进而分析这些句子时，他总是发现那些句子包含有“$p$ 是真的”或“$p$ 是假的”这种形式的附句，并且，当这些附句用这样一种方式加以翻译，也就是使它们的含意变得清楚时，翻译出来的句子就不再提到真实性。因此，我们试举两个典型的例子来说明：“命题不是由于被相信而变为真实的”这个句子等值于“因为 $p$ 或者 $x$ 没有值，‘$p$ 是真的’是被‘$x$ 相信 $p$’所导致的”，还有“真理有时比虚构还要奇怪”这个句子等值于“$p$ 和 $q$ 具有这样的值，使 $p$ 是真的，$q$ 是假的，并且 $p$ 比 $q$ 更令人惊异”。人们愿意举出的任何其他例子都会产生同样的结果。在任何情况下，句子的分析将证实我们的下述假定，即“什么是真理”这个问题可以归结为“什么是句子‘$p$ 是真的’的分析?”这个问题。并且，很明显这个问题并没有提出任何真正的难题，因

为，我们已经表明，我们说 $p$ 真仅仅是断定 $p$ 的一种方式。①

因此，我们可以得出结论，没有通常设想的那种真理问题。把真理看作"实在的性质"或"实在的关系"这种传统概念，就和许多哲学错误一样，乃是因为没有对句子作出正确的分析。有这样的一些句子，像我们刚才分析过的两个句子，其中的"真理"这个词似乎代表某种实在的东西；并且，就是这一点把思辨哲学家引导到去探究这个"某种东西"是什么。这个问题他当然得不到满意的答复，因为他的问题根本就是不正当的。我们的分析已经表明，"真理"这个词不是像这个问题所要求的那样代表任何东西。

这就必然可以推论，如果一切真理论都是关于"真理"这个词被朴素地认为所代表的"实在的性质"或"实在的关系"的理论，那么这些理论便是完全没有意义的。但是事实上真理论多半是完全不同种类的理论。不管提出这些理论的哲学家可能认为他们是在讨论什么样的问题，他们大部分时间中实际讨论的是"什么使一个命题真或假？"这个问题。并且，这是以不精确的方式表达这个问题，即"关于任何命题 $p$，在什么条件下 $p$（是真的）和在什么条件下非 $p$？"换言之，是问这些命题如何成为有效的一种方式。这是我们从事于关于真理的分析时所附带考察的问题。

说到我们建议应当证明"命题如何成为有效的"，我们的意思当然不是说一切命题都是以同样的方式成为有效的。恰恰相反，我们着重指出：我们用以决定先天命题或分析命题的有效性的标准，对决定经验的或综合的命题的有效性来说，是不够的。因为经验命题的特点是它们的效准不是纯粹形式的。说一个几何学命题或一个几何学命题的系统是假的，也就是说它是自相矛盾的。但是一个经验命题或一个经验命题的系统可能没有矛

① 参阅拉姆赛论《事实与命题》，载《数学原理》，第 142—143 页。

盾，但仍然是假的。说经验命题或经验命题的系统是假的，并不是因为它形式上有缺点，而是因为它不能满足某种实质的标准。我们的任务就是去发现这个标准是什么。

我们到目前为止已经假定，经验命题虽然就它们的证实方法而言不同于先天命题，但是在经验命题之间证实方法上就没有什么不同。我们已经发现所有的先天命题都是以同样的方式证实的，我们已经认为这一点也适用于经验命题是当然的。但是，许多哲学家在其他大多数方面同意我们的观点，却反对我们的这个假定。① 他们会说在经验命题之中，包括有一种命题的特殊的类，这一类命题的效准就在于它们直接记录即刻的经验。这些哲学家主张这些命题（这种命题我们可以称之为“用实物表示的”命题）不仅是假设，而且是绝对确定的。因为，这种命题被认为从性质上说是纯粹指示的，所以不能被任何以后的经验所推翻。并且，从这种观点来说，这种命题是仅有的一些确定的经验命题。其余的命题都是假设，这种假设所有的效准是从它们与用实物表示的命题的关系中抽引出来的。因为人们认为它们的或然性决定于可能从它们演绎出来的用实物表示的命题的数目和种类。

除纯粹用实物表示的命题外，任何综合命题都不能作到在逻辑上不容怀疑，这一点完全可以被看作当然的。我们不能承认的是，任何综合命题都可能是纯粹用实物表示的。② 因为用

① 例如，施里克：《关于认识的基础》，载《认识》，第4卷，第2册；《事实与命题》，载《分析》，第2卷，第5期；朱霍斯：《经验主义与物理主义》，载《分析》，第2卷、第6期。

② 还可参阅卡尔纳普：《论记录句子》，载《认识》，第3卷；纽拉特：《记录句子》，载《认识》，第3卷；《彻底物理主义与“真实世界”》，载《认识》，第4卷，第5册；汉伯尔：《论逻辑实证论的真理论》，载《分析》，第2卷，第4期。

实物表示的命题这个概念在用语上是有矛盾的。它蕴涵着可能有一种句子是由一些纯粹指示符号所构成，而同时又是可以理解的。这甚至在逻辑上也是不可能的。由指示符号构成的句子，不会表达一个真正的命题。它只会是一种呼叫，它决不描述被假定为由它所指示的东西。①

事实是人们不能在语言中指示一个对象而没有描述它。如果一个句子是要表达一个命题，这个句子就不能仅仅提到一种情况，它一定要说一些关于这个情况的东西。并且在描述一个情况时，人们就不仅是"记录"一个感觉内容，而总是用这种或那种方式将感觉内容加以分类，这就意味着超出直接给定的范围之外。但是一个命题只有当它是记录所直接经验到的东西，而没有以任何方式涉及到直接经验以外的东西时，它才会是实物表示的命题。因为这种情况是不可能的，所以我们就必然认为，没有真正的综合命题可能是用实物表示的命题，因此，就没有一个是绝对确定的。

因此，我们不仅仅认为没有用实物表示的命题曾被表达出来，而且认为任何用实物表示的命题在任何时候应当被表达出来是不能设想的。没有用实物表示的命题曾被表达出来这一点，甚至那些相信有这种命题的人也可能承认。他们可以承认在现实的实践活动中，人们决不会把他自己限制于描绘一个直接呈现的感觉内容的性质，而总是把这个感觉内容当作仿佛是一个物质事物。我们用来提出关于物质事物的日常判断的一些命题，显然都不是用实物表示的，因为这些命题所涉及的是现实的和可能的感觉内容的一个无限系列。但是，我们在原则上有可能作出仅描绘感觉内容的性质而不表达知觉判断的命题。而

① 这个问题在导言中已经订正。

且有人认为，这些人为的命题就会是真正用实物表示的。从我们已经谈到过的论点中人们应当看得清楚，这种主张是不正确的。如果在这一点上仍然有任何怀疑，我们将用一个例子来帮助打消怀疑。

让我们假定，我断定命题"这是白的"，并且我用的一些词不是像这些词平常那样用来指某一物质事物，而是用来指一个感觉内容。因此，我关于这个感觉内容所说到的是，对我来说，它是构成"白"这个感觉内容的类的一个元素；或者，换句话说，这个感觉内容是在颜色上相似于某些其他的感觉内容，即那些我应当称为，或实际已称为白的感觉内容。我想，我也认为，这些感觉内容是在某种方式中符合对其他的人构成"白"的那些感觉内容。所以，如果我发现我具有一个不正常的颜色感觉，我就应当承认，那个我觉得不正常的颜色感觉内容并不是白。但是，即使我们完全不涉及其他的人，仍然可能想到有一种情况，这种情况会引导我去假定我的感觉内容的分类是错误的。例如，我可能已经发现，我在无论什么时候，感觉到某种性质的感觉内容，我的身体就会作出一些有特征的明显运动；可能有一次，我的面前呈现出我断定是属于那种性质的一个感觉内容，而我却未能作出我与这个感觉内容的出现相联系的身体的反应。在这种情况下，我或许应当抛弃那种假设，即认为那种性质的感觉内容总是引起我的那种身体反应。但是，从逻辑上说，我不会被迫抛弃这个假设。如果我发现这样做是更为适当的话，我就可能用下述方法来保存这种假设，即假定，虽然我没有注意到，我实在已经作出这种反应，或者从另一方面说，那个感觉内容并没有我断定它所具有的那种性质。这个论证是一个可能的论证，它并不包含逻辑矛盾，这一事实就证明描绘一个呈现的感觉内容的性质的命题，是和任何其他的经验命题一

样都可能被正当地怀疑。[①] 对这种命题的怀疑就表明这样的命题并不是用实物表示的，因为我们已经见到，一个用实物表示的命题不能正当地被怀疑。但是，那些描绘呈现的感觉内容的实际性质的命题，是那些相信用实物表示的命题的人所曾经大胆提出的用实物表示的命题的惟一例子。如果这些命题都不是用实物表示的，那末我们就可以确定，没有一个命题是用实物表示的命题了。

我们在否定用实物表示的命题的可能性的时候，当然不是说在我们的每一个感觉经验之中实际上没有一个"给定"的元素。我们也不是暗示我们的感觉本身是值得怀疑的。的确，这样一个暗示会是毫无意义的。一个感觉不是那种可以怀疑或不可以怀疑的事物。一个感觉只是出现而已。可以怀疑的是涉及我们感觉的命题，包括描绘呈现的感觉内容的性质的命题，或者断定某个感觉内容已经出现的命题。把这一类命题与感觉本身等同起来将明显地是一个巨大的逻辑错误。我还设想用实物表示的命题的理论就是这样一种暗中把两者等同起来的结果。我们很难用别种方式去说明它。[②]

无论如何，我们将不在思考这一错误哲学理论的来源上浪

---

① 当然，那些相信"用实物表示的命题"的人，并不主张像"这是白的"这样的一个命题是单独由于其形式而有效的。他们所断定的是，当我实际在经验着一个白色的感觉内容，我就有权利把那个命题"这是白的"看作客观上确定的。但情况是否真的可能会这样，即他们所要断定的只是那种平凡的重言式命题：当我正看见什么白的东西，那么我就是正看见什么白的东西。参阅下面的一个注释。

② 我以后想到，用实物表示的命题这种理论可能是由于把"这是确定的，$p$ 蕴涵着 $p$"这个命题（举例说明，那就是"这是确定的，如果我是在痛苦中，那么我是在痛苦中"，这个命题是一个重言式命题）与"$p$ 蕴涵（$p$ 是确定的）"这个命题（举例说明，那就是"如果我是在痛苦中，那么那个命题'我是在痛苦中'是确定的"）混淆的结果。一般说来，这种混淆是错误的。参阅我的论文《真理的标准》，载《分析》，第 3 卷，第 1、2 期。

费时间。这些问题可以留给历史家去研究。我们的工作是指出这个理论是错误的,而且这一点,我们可以说已经做好了。现在,没有绝对确定的经验命题这一点应当说已经清楚了。只有重言式命题才是确定的。经验命题都是在实际感觉经验中可能被肯定或否定的假设。我们记录证实这些假设的观察的命题本身,就是一种服从于进一步的感觉经验的检验的假设。因此,根本就没有最后的命题。当我们着手证实一个假设,我们可能作出一个在那个时候满足我们的观察。但是就在接着的一瞬间,我们可能怀疑那个观察实际上是不是发生过了,我们为了再一次保证,就要求有一次重新证实的过程。并且,从逻辑上说,我们没有理由说这种要求再证实的过程不应当无限地继续提出,每一个证实活动都供给我们一个新的假设,这个新的假设又引导到更进一步的一系列证实活动。在实践中,我们假定某些类型的观察是可靠的,并且,我们承认这样的假设,即这种类型的观察已经出现,而并不要求我们去作进一步证实。但是,我们这样做,不是由于服从任何逻辑必然性,而是由于纯粹实用的动机,这种动机的性质我们不久将加以解释。

当人们说到假设在经验中被证实时,重要的是要记住,观察所肯定或否定的绝不是刚好一个单一的假设,而总是肯定或否定一个假设系统。假定我们已设计好一个实验,用来检验一个科学"规律"的效准。这个规律指出在某些条件下,某一类型的观察总是会产生。在这个特殊例子中,可能发生如同我们的规律所预示的那种观察。这样,不仅那个规律本身被证实了,而且断定那些必要条件存在的假设也被证实了。因为仅仅由于假定这些条件的存在,我们才能够主张我们的观察是关系到那个规律的。不是这样,我们就不可能作出预期的观察。在那个情况下,我们可以得出结论,这个规律被我们的经验证为不实。但是

我们不是一定要采纳这一结论的。假如我们想要保存我们的规律,我们可以取消一个或几个其他有关的假设来做到这一点。我们可以说,那些条件实际上并不是它们好像已经出现的那样,并且我们还可以构造出一个理论去解释我们如何会把这些条件搞错了;或者我们可以说,我们认为无关而加以抛弃的某个因素实际上是有关系的因素,并提出补充的假设来支持这种观点。我们甚至可以假定那个实验实际上并不是不利的,而我们的否定观察才是一个幻觉。在那种情况下,我们必须使下述两种假设相一致:一种假设指明那些被认为是使幻觉出现的必要条件;另一种假设则描述那些被认为已经产生这种观察的条件。不把这些假设弄得一致,我们就会保持一些不相容的假设。并且这是我们所不可能做的事情。但是,只要我们采取适当的步骤,使我们的假设系统不发生自相矛盾,我们就可以采取我们所选择的对我们的观察的任何解释。在实践中,我们选择一个解释是由我们将立即描述的某些考察所指导的。这些考察使我们在保存或拒绝这些假设的自由上受到限制。但是,从逻辑上说,我们的自由是没有限制的。任何自相一致的论证都将满足逻辑的要求。

因此,这表现出"经验事实"决不能强迫我们抛弃一个假设。一个人如果准备作出必要的特定的假定,他总是能够在面对显然敌对的证据时保持他的信念。但是虽然一个精心思考过的假设似乎会被驳倒的任何特殊例子总是能够加以辩解,然而必然还是存在着那个假设最后被抛弃的可能性。否则,这就不是一个真正的假设。因为如果我们在任何经验的面前都决心保持一个命题的效准,那么这个命题就完全不是一个假设,而是一个定义。换言之,它不是一个综合命题,而是一个分析命题。

我们最视为神圣的一些"自然规律",仅仅是伪装的定义,这一点,我认为是不容争辩的,但这不是我们在这里所能够考察的

问题。[1] 我们只要指出有一种把这种定义错看作真正假设的危险就足够了，这一危险由于这样的事实而增加了，即同样形式的一些词，可能在一个时候对一群人表达一个综合命题，而在另外的时候或对另外一群人，却表达一个重言式命题。因为我们对事物的定义并不是不变的。如果经验引导我们接受一个很强的信念，即任何 A 类的事物具有 B 的属性，我们就趋向于使具有这种属性成为那个类的一个规定特征。最后，我们可以拒绝称任何事物为 A，除非它也是一个 B。并且，在这种情况下，“一切 A 的都是 B 的”这个句子，原来表达综合概括的，就会变成表达一个明显的重言式命题。

吸引人们注意有可能从综合概括变成重言式命题的一个正当理由是，由于哲学家们忽视了这种可能性，因而在很大程度上造成了他们对待普遍命题的混乱。我们试考察一个常见的例子：“一切人都是会死的。”人们告诉我们，这个命题并不是如休谟所主张的，是一个可以怀疑的假设，而是一个具有必然联系的例子。如果我们问这里必然联系着的是什么，对我们说来，惟一可能的答案是“人”的概念与“会死的”概念必然地联系着。但是，我们认为两个概念必然地联系着在这个陈述中所包含的惟一意义，只是说一个概念的意义包含于另一个概念的意义之中。因此，说“一切人都是会死的”是一个必然联系的例子，就是说“会死的”概念被包括于“人”的概念之中，这等于说“一切人都是会死的”是一个重言式命题。哲学家可以用这种方式来使用“人”这个字，结果他就会拒绝称任何东西为人，除非这个东西是会死的。并且，在这种情况下，“一切人都是会死的”这个句子，对这个哲学家来说，就是表达一个重言式命题。但是，这并不意

---

① 关于这个观点的探讨，可以参阅彭加勒的《科学与假设》。

味着我们通常用那个句子所表达的命题是一个重言式命题。甚至对我们所讲的那个哲学家而言，这个句子仍然是一个真正的经验假设。只是他现在不能用"一切人都是会死的"那个形式来表达这个经验假设。他要表达这个经验假设时，就必须说具有一个人的其他确定属性的任何东西也具有会死的那个属性，或者大意如此的某种说法。因此，我们就可能用适当调整我们的定义的办法来提出重言式命题；但是不能仅仅把词的意义变变花样来解决经验问题。

当然，当一个哲学家说"一切人都是会死的"这个命题是一个必然联系的例子时，他并不想说那个命题就是一个重言式命题。而是要我们来指出：如果他所用的那些词带有这些词的通常意义，同时表达一个有意义的命题，那么，他所能说的只是那样。但我想他之所以认为有可能主张这种普遍命题既是综合的，又是必然的，仅仅是因为他暗中把这个命题和重言式命题等同起来，而那个重言式命题如果给予合适的约定，就可以用同样一些词的形式表达出来。同样的方法适用于其他一切作为规律的普遍命题。我们可以把表达这种普遍命题的句子变成表达定义的句子。这样一来，这些句子就将表达必然命题。但这些句子将是与原来的概括不同的命题。原来的概括，按照休谟的看法，决不能是必然的。无论我们如何坚定地相信它们，我们总可以设想将来有一种经验会引导我们抛弃它们。

这就重新把我们带到那个问题，即在任何给定的情况下，决定哪个相关的假设应被保留和哪个应被抛弃时所考虑的是什么？有些时候人们暗示说，我们是仅被经济的原则所指导，或者，换句话说，是被我们希望对以前接受的假设系统作出尽可能少的改变这一点所指导。但是，虽然我们无疑地具有这种希望，并且，在某种程度上被这种希望所影响，但是它并不是我们考虑

过程中惟一的因素,或甚至是主要的因素。如果我们所关心的只是保持我们的现存假设系统原封不动,我们就不会感到必须注意不利的观察。我们就不会感到需要用一切方法来说明所发生的不利观察,甚至也不会说我们所具有的假设刚好产生了这个幻觉来解释这种不利的观察。我们应该作的只是不理睬这种不利观察。但是事实上,我们并没有漠视这些不利的观察。当这些不利的观察出现时,常常会使得我们顾不得要想保持假设系统完整的愿望,对我们的假设系统作出一些修改。为什么会这样呢?假如我们能够回答这一问题,并表明为什么我们发现完全改变我们的假设系统是必要的,那么我们就能够更好地决定我们实际上实行这种修改所依据的原则是什么。

为了解决这一问题,我们所必须做的是问我们自己,究竟提出假设的目的是什么?我们为什么首先构造出这种系统呢?回答是我们构造出这种系统是为了使我们能够预见到我们的感觉过程。一个假设系统的功能是在事前就警告我们,在某一领域我们会经验到什么,使我们可以作出正确的预计。因此,那些假设可能被描述为支配我们对将来经验的希望的规则。至于为什么我们要求有这些规则,那就不需要加以说明了。因为很明显,即使为了满足我们的最简单希望,包括希望活下去,都取决于我们作出成功预计的能力。

我们关于提出这些规则的论证的主要特点,是把过去的经验用作对将来事件的指导。当我们讨论所谓归纳问题时,我们已经说到这一点,并且,我们已经发现,要为这种规则找寻一个理论上的根据是没有意义的。哲学家必须满足于去记录那些科学研究过程的事实。假如他在表明这些记录本身是首尾一致的之外,还要另外去为它找寻根据,他会发现他自己已经卷入到假问题中去了。这一点以前我们已着重说明,我们将不再费神去

论证它。

这样，我们就注意到，我们对将来经验的预见在某些方面取决于我们在过去所已经经验到的事物。并且，这个事实解释了为什么基本上属于预见的科学也多多少少是我们经验的描述。[①] 但有一点是值得注意的，即我们倾向于不理睬我们的那些不能作为成功的概括的基础的经验特征。并且，进一步说，我们所描述的，我们也多多少少是自由地描述。正如彭加勒所说的："一个人并不把自己限于概括经验，他在修正经验；一个物理学家同意不作这种修正，并真正满足于赤裸裸的经验，那么他就不得不发表一些最特殊的规律。"[②]

但是，即使我们不是奴隶式地按照过去的经验作出我们的预见，我们也在很大程度上被过去的经验所指导。而且，这一点就解释了为什么我们不是单纯漠视一个不利试验的结论。我们假定一个假设系统一旦被打破了，它就可能再一次被打破。当然，我们可以假定它一点也未曾被打破，但是，我们相信这个假定比起承认这个系统已经真正使我们失败，不会给予我们更多的好处，因此，如果要使这个假设系统不再使我们失败，就需要对这个假设系统作些改变。我们之所以改变我们的系统，就是因为我们认为由于作了这种改变将使它成为在经验预见上更加有效的工具。这种信念是从我们的指导原则中抽引出来，概括言之，我们感觉的将来过程将与过去相一致。

我们希望有一套有效的规则来预见将来的过程，这种愿望使我们注意一些不利的观察，也是决定我们如何调整我们的系

① 有一种情况将被见到，即甚至从一种意义上而言，"过去经验的描述"由于它们是用作"预见将来的经验的规则"，所以它们也是预见的。参阅这一章末尾对这一点的探讨。

② 《科学与假设》，第 4 部分，第 9 章，第 170 页。

统以便包含新的材料的主要因素。我们真的感染了保守主义的精神,我们觉得与其作大的改变,毋宁作小的改变。承认我们现存的系统是有很多缺点的,对于我们来说是不愉快的,也是使我们讨厌的。的确,在其他条件相同的情况下,我们情愿要简单的假设,而不要复杂的假设,为了想使我们免于麻烦,我们也这样做。但是,如果经验引导我们假定必须作一些剧烈的改变,那么,我们就预备作出一些剧烈的改变,即使这些改变如同近代物理学史所表明的那样,会使我们的系统更加复杂。当一个观察与我们最有把握的期望相反时,最容易的方法是不理睬这个观察,或者无论如何把它解释掉。如果我们没有这样做,那是因为我们想如果我们让我们的系统保留原样,我们会遭到进一步的失望。我们想,如果我们能够使我们的系统与已经出现我们所不希望的观察这个假设相融合,那么,就将增加我们的系统作为预见的工具的力量。不管我们这样想是不是正确,这是一个不能用论证解决的问题。我们只能等待并且看,我们新的系统在实践中是不是成功了。假如没有成功,我们再调换一个。

现在我们已经获得了为回答我们原来的问题所需要的资料,这个问题是:"我们检验一个经验命题的有效性的标准是什么?"对这个问题的回答是:我们检验一个经验假设的有效性是要看这个经验假设对于预定由它完成的功能实际上是否完成。并且我们已经见到,一个经验假设的功能是使我们预见经验。因此,如果与一个给定的命题相关的观察符合于我们的希望,那个命题的真实性就被肯定。人们不能说那个命题已经证明绝对有效,因为仍然可能将来会有一个观察来否定它。但是,人们可以说这个命题的或然性已经增加了。如果那个观察与我们的希望相反,那就危及了这个命题的地位。我们可以用采取或抛弃其他假设的办法去保存这个命题;或者我们可能把这个命题当

作已被驳倒了。但是即使这个命题由于不利的观察而被拒绝，人们也不能说这个命题已被证明绝对无效。因为，仍然有这样的可能，即将来的观察会引导我们重新把它建立起来。人们仅能说，这个命题的或然性已经降低了。

在这里，我们必须弄清楚，什么是"或然性"这个词的意义。关于一个命题的或然性，我们不是像有些时候所假定的，指这个命题的内在属性，或者甚至是指保持于这个命题与其他命题之间的不能分析的逻辑关系。大略地说，我们说一个观察增加了一个命题的或然性，我们的意思只是说这种观察增加我们对那个命题的信心，这种信心是以下列事实来估计的，即我们自愿在实践中依赖这个命题，把这个命题看作我们感觉的预见，并且在不利的经验面前，保持这一个命题而不采取别的假设。与这一点相类似，我们说一个观察减少了命题的或然性，意思就是说这个观察减弱了我们把那个命题包括到已经被接受的假设系统中去的决心，而这个假设系统是为将来提供指导的。①

像现在这样对或然性的概念的说明，是过分简单化了一点，因为它假定我们是用一种不变的自相融贯的方式去处理一切假设，但不幸的是情况并非如此。在实践中，我们联系信念与观察并不总是用那种普遍承认为最可靠的方式。虽然我们承认，在我们信念的形成中，某些证据的标准总应当被遵照，但是我们并不是始终遵照这些标准。换言之，我们并不总是合理的。因为只有在一个人形成他的一切信念时都运用一个自相融贯的可信任程序，他才是合理的。现在我们用以决定一个信念是否合理的程序，我们以后可能不信任了，这个事实在任何情况下都不会

① 当然，我们并不打算把这一定义应用到数学中关于"或然性"这个词的用法上去。

损伤到我们现在采用这个程序的合理性。因为我们把合理的信念定义为我们通过现在认为可靠的方法所达到的信念。正如没有保证可靠的构成假设的方法一样,也没有合理性的绝对标准。我们之所以相信现代科学的方法,乃是因为这种方法在实践中已经成功了。如果将来我们采用别的方法,那么,从这些新方法的立场而言,现在认为合理的信念就可能变成不合理的了。但是现在的信念可能变成不合理的这个事实,并不影响这些信念现在仍然是合理的。

这个合理性的定义使我们能修正对现在有关用法中"或然性"这个词的意义的说明。从我们愿意按照这个假设行动的情况来衡量,我们说一个观察增加一个假设的或然性,并不总是等值于说这个观察增加我们实际接受那个假设的信心。因为我们可能是在不合理地行动着。说一个观察增加一个假设的或然性,是等值于说那个观察增加我们合理地接受那个假设的信任程度。在这里,我可以重复说明,一个信念的合理性并不是联系到任何绝对标准来下定义,而是联系到我们自己的部分实际的实践来下定义。

对我们原来的或然性定义的明显诘难,是认为这个定义与下述事实不相符,即:人们有时把一个命题的或然性搞错了,也就是说,人们相信一个命题的程度可能比那个命题的实际情况有更多或更少的或然性。很明显,经过我们修正后的定义就避免了这种诘难。因为,按照我们修正后的定义,一个命题的或然性既决定于我们的观察的性质,又决定于我们的合理性的概念。所以当一个人用一种与可以信任的估价假设的科学方法相矛盾的方式去联系信念与观察时,这就与我们关于或然性定义不相符,即他在关于他所相信的那些命题的或然性上是错了。

提出对或然性的这个说明之后,我们关于经验命题的效准

的讨论就完毕了。我们必须最后着重说明的一点是，我们的意见毫无例外地适用于一切经验命题，不管这些经验命题是单一的还是特殊的或普遍的。每一个综合命题都是为了预见将来经验的规则，并且，每一个综合命题都是联系到不同的情况，因而在内容上有别于其他的综合命题。所以，涉及过去事件的命题跟涉及现在事件和将来事件的命题一样都具有同样的假设性质这一点，绝不导致这三种类型的命题是没有区别的。因为这些命题被不同的经验所证实，而由于被不同的经验所证实，所以它们可以用来预计不同的经验。

可能因为不知道这一点，就使某些哲学家否认过去事件的命题，与自然科学的规律，是同样意义上的一种假设。因为这些哲学家未能用任何实质的论证支持他们的观点，或者去说明，如果关于过去事件的命题不是假设，那么，它们究竟是属于我们刚才已经描述过的命题的哪一类呢？按照我自己的看法，我的关于过去事件命题是预见"历史的"经验的规则（这些经验，人们通常说是去证实它们的）[①]这一观点中，我没有看到任何过分矛盾之处，而且我也看不出如何用别的方法去分析"我们关于过去事件的知识"。此外，我认为那些反对我们从实用的观点对待历史的人，他们反对我们的基础，实际上是基于暗中或者明显地假定过去事件是应当想办法去符合的"客观的彼方"——即认为过去是"实在的"（从这个词的形而上学意义说）。从我们关于唯心论和实在论的形而上学问题所已经谈到的一些意见，可以明显地看到这样的假定并不是一个真正的假设。[②]

---

① 这个陈述的涵义可能是使人误解的，参看导言。

② 按照我们的意思，实用地对待历史的例子，在刘易士的《心灵与世界秩序》中有很好的说明，见该书第150—153页。

# 第六章
# 伦理学和神学的批判

在我们能够断言已经证明了我们的观点即一切综合命题都是经验假设之前，还要反驳一种诘难。这种诘难是以那种通常的假定作基础的，即我们的思辨知识包括不同的两类——关于经验事实问题的知识和关于价值问题的知识。这种诘难会认为“价值陈述”是真正的综合命题，但是把价值陈述说成是用以预示我们的感觉过程的假设，则不像是妥当的；因此，作为思辨知识的分支的伦理学和美学的存在，就对我们的彻底经验主义论题提出了一个不可排除的诘难。

面对着这种诘难，我们的任务就是对“价值判断”作出说明，这个说明必须本身就令人满意，而又与我们的一般经验主义原则相一致。我们将着手指出，就价值陈述是有意义的陈述而言，价值陈述是一些通常的“科学的”陈述；就它们不是科学的陈述来说，则价值陈述就不是在实际意义上有意义的陈述，而只是既不真又不假的情感的表达。在坚持这种观点时，我们可以权且只说明伦理学陈述的情况。我们对伦理学陈述所说的一切，以后将被发现只要加以必要的变动，也可以适用于美学陈述。

在伦理哲学家的著作中所探讨的通常伦理学体系，远非一个纯一的整体。这种伦理学体系往往不只包括形而上学的片断，以及一些非伦理概念的分析；它的实际的伦理学内容也是由

很不相同的种类所组成的。实际上,我们可以把它们分为四个主要的类。第一,有一些是表达伦理学的词的定义的命题,或者关于某些定义的正当性或可能性的判断;第二,有一些是描写道德经验现象和这些现象的原因的命题;第三,有一些是要求人们在道德上行善的劝告;最后,有一些实际的伦理判断。不幸的是,问题在于这四类之间的区别虽然是如此明显,但是伦理哲学家们一般说来都忽视这种区别,其结果就常常很难从他们的著作中,断定他们所企图发现或证明的究竟是什么。

事实上,我们很容易见到,仅仅四类中的第一类,即是包括一些关于伦理学的词的定义的命题,才能被认为构成伦理哲学。描述道德经验的现象及其原因的命题,则必须归之于心理学或社会学。道德上行善的劝告完全不是命题,而是故意激起读者去作出某种行动的叫喊或命令。因此,这种劝告不属于任何哲学或科学的分支。至于伦理判断的表达,我们暂时还没有决定它们应当如何归类。但是,只要它们的确既不是定义,又不是定义的评论,也不是引文,我们就可以断然地说,它们不属于伦理哲学。因此,论述伦理学的严格哲学著作就不应当作出伦理判断。这种著作应当对伦理学的词作出分析,借以表明这一切伦理判断所从属的范畴是什么。这就是我们现在所要作的。

伦理哲学家们所常常讨论的问题,是要发现一些可以把一切伦理的词都归结为一两个基本的词的定义是否可能。虽然,不能否认这个问题是属于伦理哲学的范围,但是这个问题与我们现在的探究无关。我们现在并不关心发现哪个词在伦理的词范围之内被认为是基本的词。例如,"善"是不是可以用"正义"来下定义,或者,"正义"用"善"来下定义,或者"正义"与"善"两者均用"价值"来下定义。我们所感兴趣的是把伦理的词的整个领域归结为非伦理的词的可能性问题。我们所探究的是伦理价

值的陈述是否可能翻译成经验事实的陈述。

那些常被称为主观主义者的伦理哲学家和那些以功利主义者著称的人的论点，是认为伦理价值的陈述可以翻译成为经验事实的陈述。功利主义者给行为的正义性和目的的善下定义时，是以它们所引起的愉快、快乐或满足为依据的；主观主义者则是依据某一个人或一群人对它们的赞成的情感。每一个这种类型的定义，都使道德判断成为心理学或社会学判断的附类；并且，由于这种理由，它们就很能引起我们的注意。因为，如果这些定义的任何一个是正确的，那就必然可得出结论，即：那些伦理断定，从种类上说，跟通常与伦理断定相对立的事实断定并无不同；而且，我们关于经验假设所已经作出的说明，也将适用于这些伦理断定。

尽管如此，我们仍然既不采用主观主义者对伦理学的词的分析，也不采用功利主义者对伦理学的词的分析。我们拒绝主观主义的观点，这种观点认为称一个行为是正义的，或一个东西是善的，就是说那是被普遍赞成的，因为断定一些普遍赞成的行为是不正义的，或者一些普遍赞成的东西不是善的，都不是自相矛盾的。并且，我们拒绝另外一种主观主义的观点，这种观点认为一个人断定某一行为是正义的，或某一事物是善的，就是说他自己赞成它，我们拒绝这种主观主义观点的理由是，一个人承认他有时赞成恶的或错误的东西，这样做也不自相矛盾。相似的论证对功利主义也是击中要害的。我们不能同意称一个行为是正义的，是指所有在那样的环境中可能的行为，会引起或者很可能引起最大的快乐，或者引起的快乐大大地超过痛苦，或者是欲望的满足大大地超过欲望的不满足，因为我们发现，说有些时候错误地完成一种行为，这种行为会实际上或可能引起最大的快乐，或愉快大大地超过痛苦，或欲望的满足大大地超过欲望的不

满足,这样说法都不是自相矛盾的。并且,因为说一些愉快的事情不是善的,或者一些坏的事情是希望达到的,都并不自相矛盾,所以事情不可能是"$x$ 是善的"这个句子等值于"$x$ 是愉快的",或等值于"$x$ 是希望达到的"。并且,对我们所熟知的功利主义的每一个其他变项,都能够提出同样的异议。因此,我认为我们应该得出结论,即:伦理判断的效准,其由行为产生快乐趋向所决定的程度,至多同由于人们的情感性质所决定的程度一样,但是,那个效准必须看作"绝对的"或"内在的",而不是看作经验地可计算的。

如果我们这样说,我们当然不是否认可能发明一种语言,按照这种语言,一切伦理符号都可以用非伦理的词来下定义,或者我们甚至不是否认发明这样的一种语言并采用它来代替我们自己的语言是合乎需要的;我们所否认的只是那种观点,认为已经指出的把伦理的陈述归结为非伦理的陈述是与我们现实语言的约定相一致的。这即是说,我们之所以拒绝功利主义和主观主义,并不是因为它们提议用新的概念去代替我们现存的伦理概念,而是因为它们对我们现存的伦理概念所作的分析。我们的论点只是认为,按照我们的语言,包括规范的伦理符号的句子并不是等值于表达心理学命题的句子,或实际上是表达任何种类的经验命题的句子。

在这里,把这一点说清楚是可取的,即我们主张不能用事实的词去下定义的,只是规范的伦理符号,而不是描写的伦理符号。因为这两种符号通常是由同样的感觉形式的记号构成,所以就有把这两种类型的符号混淆起来的危险。因此,"$x$ 是错误的"这种形式的一个复合记号就可以构成一个句子,这个句子表达关于某一类型行为的道德判断,或者,这个复合记号可以构成这样一个句子,这个句子指出某一类型的行为是为某一特殊社

会的道德感所厌恶的。在后一种情况下，“错误的”这个符号就是一个描写的伦理符号，它出现于其中的句子所表达的是一个普通的社会学命题；在前一种情况下，“错误的”这个符号则是一个规范的伦理符号，我们主张，这种规范的伦理符号出现于其中的句子，完全不表达一种经验命题。我们现在所关心的只是规范伦理学；所以，无论什么时候，如果在这种论证过程中使用一些伦理学符号没有加上限定语，则这些符号始终应当被解释为规范类型的符号。

我们在承认规范的伦理概念不能归结为经验概念这一点时，似乎是为“绝对主义”的伦理观点扫清了道路。——这种绝对主义的伦理观点认为价值陈述不是与普通的经验命题一样被观察所制约的，它仅被神秘的“理智直观”所制约。这种学说有一个特点很少被它的拥护者所承认，那就是这种学说使价值陈述变成不可证实的了。因为大家都知道，对于一个人在直觉上是确定的东西，可能对另一个人是值得怀疑的，或者甚至是错误的。所以，除非可能提供一个标准，用这个标准可以来决定互相冲突的直觉哪一个是确定的，则检验一个命题的效准只诉之于直觉是没有价值的。但是，就道德判断而言，就不能给予这样的标准。一些道德学家认为，可以用说明他们“知道”他们自己的道德判断是正确的来解决这一问题。但是这样的断定，只具有纯粹心理学的兴趣，而没有丝毫倾向要证明任何道德判断的效准。因为，与他们的观点相反对的道德学家，同样可能很好地“知道”他们的伦理观点是正确的。并且，就主观确定性而言，究竟谁是正确的将无法选择。当关于普通的经验命题产生了这样的意见分歧，我们就可能尝试用参证，或者实际实现一个有关的经验检验来解决这些分歧。但是，关于伦理陈述，则没有适当的经验检验可以用在“绝对主义”或“直觉主义”的学说上。因此，

我们说在绝对主义或直觉主义的学说上，伦理陈述被看作不能被证实的，这样说法是正当的。当然，这些伦理陈述也仍然被看作是真正的综合命题。

考虑到运用我们已经提出的综合命题仅当它在经验上可证实才是有意义的这一原则时，那么很显然，如果接受伦理学的“绝对主义”学说，就将摧毁我们的全部主要论证。同时，由于我们已经拒绝那个通常被认为可以在伦理学中给“绝对主义”提供惟一代替物的“自然主义”学说，我们似乎陷入了困难的境地。我们对付这个困难的办法是，表明伦理陈述的正确处理必须由上面两者之外的第三种学说来解决，这种学说是完全与我们的彻底经验主义相符合的。

我们首先承认：基本的伦理概念是不能分析的，因为没有一个标准可以用来检验那些基本的伦理概念出现于其中的判断的效准。迄今为止，我们是与绝对主义者的看法相一致的。但我们不像绝对主义者那样，我们能够说明关于伦理概念的这一事实。我们认为伦理概念不能分析的理由是，因为它们只是一些妄概念。一个伦理符号出现在一个命题中，对这个命题的事实内容并不增加什么。恰如，我对某人说：“你偷钱是做错了”，比起我只说“你偷钱”来，我并没有多陈述任何东西。我附加说到“这样做是错了”，并不对“你偷钱”作出任何进一步的陈述。我只是表明我道德上不赞成这种行为。这正如我用一种特别的憎恶声调说“你偷钱”，或者加上一些特别的惊叹号写出这个句子。那个声调或惊叹号，对那个句子的实际意义没有增加任何东西。它只是表明在说这句话时伴随着说话者的一定情感。

如果，我现在概括我以前的陈述，并说“偷钱是错误的”，我是说出了一个没有事实意义的句子——即是说，这个句子既不表达真的命题，也不表达假的命题。这个句子正如我写出“偷

钱!!"——在这里,由于一种适当的约定,惊叹号的形状和加重表示都表明,表达出来的情感是在道德上对这个行为特别不赞成。很清楚,这里没有说到可能真或假的什么东西。另外的人可以在偷窃是错误的这一点上与我的看法不相同,也就是说对于偷窃,他可能并不具有与我相同的情感,他可以因为我的道德情操而与我争论。但是,严格地说,他与我不可能有什么矛盾。因为当我说某一类型的行为是对的或错的时,我并不是作出任何事实的陈述,甚至不是作出关于我自己的心灵状态的陈述。我只是表达某些道德情操。那个外表上与我有矛盾的人,只是表达他的道德情操。所以,要问我们之中哪一个是正确的,显然是没有意义的。因为,我们之中任何一个都不是断定一个真正的命题。

我们刚才关于"错误的"这个符号所已经说明了的一些观点,也可以适用到一切规范的伦理符号上。有时候,规范的伦理符号出现在这样的句子中,这种句子除了表达关于通常的经验事实的伦理情感之外,还记录那些经验事实;有时候,规范的伦理符号出现在只表达关于某一类型的行为或情况的伦理情感,而并不作出任何事实陈述的句子中。但是,在这里谈到的任何一种情况,只要它是通常被认为正在作出一个伦理判断,那个有关的伦理的词的功能就纯粹是"情绪的"。这个伦理的词是用来表达有关某些对象的情感的,但并不对这些对象作出任何断定。

值得提出的是,伦理的词不仅用作表达情感。这些词也可以用来唤起情感,并由于唤起情感而刺激行动。的确,有些伦理的词就是这样用来给予这些词所出现的句子以命令的效果。因此,"说真话是你的责任"这个句子就可以既被看作某种关于真实性的伦理情感的表达,也可以被看作表达命令"说真话"。"你应该说真话"这个句子也包含命令"说真话",但在这里命令的声

调就比较弱了。在“说真话是善的”这个句子中,命令已经变得与建议差不多了。因此,“善”这个词的“意义”在它的伦理学用法方面是与“责任”一词或“应该”一词的意义不同的。事实上,我们给各种伦理的词下定义,既可以依据这些词通常被用来表达的不同情感,也可以依据这些词所预计引起的不同反应。

现在,我们就能够见到,为什么不可能发现一个标准去决定伦理判断的效准。这不是由于伦理判断具有一种神秘地不依赖于通常感觉经验的“绝对的”效准,而是由于它们不具有任何客观的效准。如果一个句子完全不作出任何陈述,要去问这个句子所说的是真还是假,显然是没有意义的。我们已经见到,只表达道德判断的句子是没有说出任何东西的。它们纯粹是情感的表达,并且因此就不归入真与假的范畴之下。表达道德判断的句子是不可证实的,其理由与一声痛苦的叫喊或一个命令之不可证实相同——因为这些句子不表达真正的命题。

因此,虽然我们的伦理学说完全可以被认为是彻底主观主义的,但是,我们的伦理学说在很重要的方面不同于正统派的主观主义学说。因为正统派主观主义者并不同我们一样否认道德家的句子是表达真正的命题。正统派主观主义者所否认的只是这些句子表达惟一的非经验性质的命题。正统派主观主义者自己的观点则认为这些句子是表达有关说话者的情感的命题。如果按照这种看法,那么,伦理判断很明显将可能成为真的或假的。如果说话者具有与伦理判断相合的情感,这些判断就是真的,如果没有相合的情感,那就是假的。这是原则上可以用经验来证实的问题。进一步说,这些判断可以互相矛盾,但仍然是有意义的。因为,如果我说,“容忍是一种美德”,而某人回答说:“你不赞成容忍是一种美德”,就通常的主观主义学说而言,他这样说是与我矛盾的。从我们的学说来说,他是不会与我矛盾的,

因为,在说容忍是一种美德时,我不应当是作出任何有关我自己的情感或有关其他东西的陈述。我只是表示我的情感,这与我说我具有什么情感是完全不同的事情。

情感的表达与对情感作出断定的区别,由于下列事实而变得复杂了,即断定某人具有某种情感,往往伴随着那种情感的表达,并因此而事实上成为那种情感的表达中的一个因素。因此,我可以同时表现出无聊并且说我无聊,在这种情况下,我说的这些词"我无聊"是一种情况,这种情况证明我正表现着或表示着无聊是真实的。但是,我可以在实际上不说我无聊,但却表现出无聊。我能够用我的声调及姿态表现无聊,却作出一个与无聊完全没有联系的关于某件事情的陈述,或者用一种叫喊,或完全没有说出任何的话语。所以即使是关于某人具有某种情感的断定,总是涉及那种情感的表达,但一种情感的表达无疑地并不是总牵涉到关于某人具有这种情感的断定。这是在考察我们的学说与通常的主观主义学说的区别时要抓住的重要之点。因为主观主义者主张伦理陈述实际上断定某些情感的存在,而我们则主张伦理陈述是感情的表达和刺激,这种表达和刺激并不必然涉及任何断定。

我们已经注意到,对通常的主观主义学说的主要诘难,是说伦理判断的效准并不是由作出这些判断的人的情感的性质所决定。这种诘难是我们的学说避免了的。因为我们的学说并不蕴涵着这样的意思,即说任何情感的存在是一个伦理判断的效准的必要条件和充足条件。恰恰相反,我们的学说的含意是认为伦理判断没有效准。

然而,有一个反对主观主义学说的著名的论证,我们的学说不能不理会它。这是穆尔所提出来的那个论证,即认为如果伦理陈述只是关于说话者的情感的陈述,那么伦理陈述将不可能

涉及价值问题。[1] 试举一个典型的例子：如果一个人说，节俭是一种美德，而另外一个人回答说，节俭是一种罪恶，根据主观主义学说，他们相互之间并没有争论。一个人说他赞成节俭，另外一个人说他不赞成节俭。没有理由说明为什么这两个命题不应该都是真的。穆尔认为这一点很明显，即：我们关于价值问题的确是有争论的，并因此得出结论，他讨论到的那种主观主义的特殊形式是错误的。

从我们的学说也必然得出不可能争论价值问题的结论，这是很明显的。因为，如同我们所主张的，"节俭是一种美德"和"节俭是一种罪恶"这样的句子完全不表达命题，我们显然不能认为这两个句子表达不相容的命题。因此，我们必须承认，如果穆尔的论证实际上推翻通常的主观主义学说，那么它也推翻了我们的学说。但在事实上，我们甚至否认穆尔的论证驳倒了通常的主观主义学说。因为，我们认为人们实际上并没有争论价值问题。

乍然一看，这一点似乎是一个很矛盾的论断。因为，我们确实是在从事于一种争论，这种争论通常被看作是关于价值问题的争论。但是，在所有这类情况中，如果我们仔细地考察一下，我们就发现所争论的并不是真正关于价值问题，而是关于事实问题。当某个人不同意我们关于某一行为或一种类型的行为的道德价值的看法，我们明白地用论证去争取他同意我们的看法。但是，我们不想用我们的论证去表明他对一个他已经正确了解其性质的情况具有"错误的"伦理情感。我们企图表明的是他关于那个情况的事实了解有错误。我们论证他对行为者的动机有错误的了解：或者他错误地断定了行为的结果，或者从那个行为

---

① 参阅《哲学研究》，《道德哲学的性质》。

者的知识的角度上看的行为可能产生的结果，或者他未能考虑到行为者所处的特殊环境。不然，我们就用某一类型的行为会产生某些结果，或者完成这些行为所习惯表现的性质这种更为普遍的论证，来说明他把事实断定错了。我们做出这些论证，所期待的只是改变我们的反对者，使他同意我们关于经验事实的性质的看法，要他采取与我们同样的对待经验事实的道德态度。当我们与之讨论的人们，已经普遍地接受了与我们自己同样的道德教育，并且是生活在同样的社会秩序之中，那么，我们的期望通常被认为是正当的。但是，如果我们的反对者碰巧是经历一种与我们自己不同的道德"制约"过程，所以，甚至当他承认全部事实的时候，他仍然不同意我们关于讨论中的行为道德价值的见解，那么，我们就放弃用论证说服他的企图。我们说不可能去同他讨论，因为他具有一个歪曲的或不发达的道德感；这只表示他运用的一套价值不同于我们自己的价值。我们感到我们自己的价值系统是占优势的，因此，我们用这种贬损的字眼去说到他的价值系统。但是，我们不可能提出任何论证去表明我们的系统是更优越的。因为我们说到我们的系统更为优越的判断，它本身就是一个价值判断，因此就在论证范围之外。因为当我们处理有别于事实问题的纯粹价值问题时，理屈词穷，论证无法进行，我们最后只得乞助于谩骂。

简单地说，我发现在道德问题上，仅当一个价值系统是预定的，论证才是可能的。如果我们的反对者在对给定的 $t$ 类型的一切行为表示道德上不赞成这一点与我们是一致的，那么我们就能够用提出论证，表明 A 行为包括于 $t$ 类型之中的办法，使他责备一个特殊的行为 A。因为 A 行为属于或不属于那一类型这个问题，是一个明白的事实问题。先假定某一个人具有某些道德原则，接着我们论证说，他为了前后一致，就必须在道德上

以某种态度对待某些事物。我们没有论证到的和不能论证到的是这些道德原则的效准。我们只是按照我们自己的情感，称赞或责备这些道德原则。

如果任何人怀疑这种对道德争论的说明的准确性，那就让他试图构造出甚至是一个想象的有关价值问题的论证，而这种论证本身不会归结到关于逻辑问题或关于经验事实问题的论证。我相信他不能成功地提出一个简单的例子。并且，如果情况确实如此，那么他就必须承认，它把纯粹伦理论证的不可能性牵扯进来，并不是如穆尔所想到的，是用作反对我们的学说的根据，而是有利于我们的学说的一个论点。

由于我们已坚持我们的学说去反驳那个似乎威胁它的惟一批评，我们现在就可以用我们的学说去规定一切伦理探究的性质。我们发现，伦理哲学只在于说明伦理概念是妄概念，因而是不能分析的。进一步描述习惯于用不同的伦理的词来表达的不同情感，以及描述由不同的伦理的词所习惯地引起的不同反应，则是心理学家的工作。如果人们用伦理科学一词的意义是指详细论述一个"真实的"道德系统，那么，就不能有伦理科学这样的一个东西了。因为，我们已经见到，伦理判断只是情感的表达，不可能有任何方法去决定任何伦理系统的效准，并且，去问任何这样的系统是否真实，确实是没有意义的。关于这个方面，人们可以正当地探问的只是：什么是一个给定的人或一群人的道德习惯，以及什么引起他们刚好具有这些习惯和情感？这种探问全部属于现在的社会科学的范围之内。

因此看起来，作为知识的一个分支的伦理学只是心理学和社会学的一部分。万一任何人认为我们忽略了决疑论(Casuistry)的存在，我们可以指出，决疑论并不是一种科学，它只是对一个给定的道德系统的结构作一种纯粹分析的考察。换

言之，决疑论是形式逻辑的运用。

当一个人开始从事构成伦理科学的心理学的探究时，他立刻就能够说明康德的道德学说和快乐主义的道德学说。因为，他发现道德行为的主要原因之一是有意识地和无意识地怕引起上帝的不愉快，以及怕社会对他的敌视。这的确就是为什么道德格言对许多人表现为“绝对命令”的理由。并且，他也发现一个社会的道德规范是部分地被那个社会关于它自己的快乐条件的信仰所决定的——或者换句话说，一个社会趋向于运用道德制裁的办法，按照一个行为是促进作为一个整体的社会的满足，或者损害这个社会的满足，来鼓励或阻止一定类型的行为。这就是为什么利他主义在绝大多数的道德规范中得到推荐，而利己主义则被谴责的原因。道德的快乐说或幸福说归根到底是由于观察到道德与快乐之间的这种联系才发生的，正如前面已经解释过的，康德的道德学说是以这个事实作基础的，即道德格言对许多人具有无情的命令力量。由于这两种学说的每一种都忽视作为另一种学说的基础的事实，因此这两种学说都可以被批评为偏向一边的。但是批评它们偏向一边对它们任何一个都不是主要的诘难，它们的主要缺点是：它们把说到我们伦理情感的原因和属性的命题看作好像是伦理概念的定义，因此，它们就不能认识到伦理概念是妄概念，并且因此是不能下定义的。

如像我们已经说过，我们关于伦理学性质的结论也适用于美学。美学的词的确是与伦理学的词以同样的方式使用的。如像“美的”和“讨厌的”这样的美学的词的运用，是和伦理学的词的运用一样，不是用来构成事实命题，而只是表达某些情感和唤起某种反应。和伦理学一样，接着也就必然会认为把客观效准归之于美学判断是没有意义的，并且，不可能讨论到美学中的价值问题，而只能讨论到事实问题。美学的科学处理将向我们表

明,大体上说,什么是美的情感的原因,为什么不同的社会产生和称赞它们所产生和称赞的那些艺术作品,为什么在一定的社会中趣味有所不同等等。这些问题是普通的心理学或社会学问题。当然,这些问题与我们了解的美学批评只有很少的关系,或者根本就没有关系。但是,那是由于美学批评的目的是交流情感多于给予知识。批评家用叫人注意他所考察作品的某些特点,并且表达出他自己对这些作品的情感,借以努力使我们也具有他对作为一个整体的那个作品的态度。他提出来的惟一相关的命题是描述作品性质的命题。这些命题只是明白的事实记录。因此,我们可以得出结论说,在美学之中并不具有比伦理学中所具有的更多的东西足以证明那种观点,即认为美学是体现知识的一种独特类型。

现在就应当清楚了,从我们对审美经验和道德经验的研究中能够正当地获得的惟一情况,是关于我们自己的心理的和生理的结构的情况。我们注意这些经验是由于它们供给我们以材料作为心理学和社会学概括之用。这就是这些经验用以增加我们的知识的惟一方式。这就必然可以推论出:任何企图把我们之运用伦理学概念和美学概念作为有关一种区别于事实世界的价值世界存在的形而上学学说的基础,都包含着对这些概念的一种错误分析。我们自己的分析已经表明,道德经验的现象不能完全用以支持任何唯理论或形而上学的学说。特别是,道德经验现象不能如康德所希望的用来证实超验上帝的存在。

这里提到上帝就把我们带到宗教知识的可能性问题。我们将会见到,这种可能性已经由于我们对形而上学的处理而被排除了。但因为这是一个相当有趣的问题,我们可以相当详细地去讨论它。

一个具有任何非万物有灵论宗教的上帝属性的那种存在者

的存在，是不能用论证的方法加以证明的，这一点现在已被普遍承认，至少已被哲学家承认。要说明这的确是如此，我们只要问自己，这样一个上帝存在能够从而演绎出来的前提是什么。如果上帝存在的结论用论证的方法证明是确定的，那么这些前提就必然是确定的；因为，演绎论证的结论是已经包含在前提之中的，那些前提的真实性所具有的任何不确定性，也必然为结论所共有。可是，我们知道经验命题在任何时候都只能具有或然性。只有先天命题才是逻辑上确定的。但是我们不能从先天命题中推演出上帝的存在。因为我们知道，先天命题之所以是确定的，是由于它们是重言式命题。并且，从一套重言式命题中，除了更进一步的重言式命题之外，不能有效地推演出什么东西。这就必然可以推论出：要论证上帝存在是不可能的。

即使要去证明像基督教的上帝那样的上帝的存在是或然的，也是没有法子办到的，这一点还没有那么普遍地被承认。然而，说明这一点也是很容易的。因为，如果这样的一个上帝存在是或然的，那么，上帝存在的命题将是一个经验假设。但在那种情况下，从上帝存在这个经验假设和另外的经验假设可能推演出那些有关经验的命题，而这些有关经验的命题是不能从那些另外的假设单独推演出来的。但是事实上，这是不可能的。的确，有时候有人宣称，自然中存在着某种有规则性就构成上帝存在的充分证明。但是，如果“上帝存在”这个句子只导致某些类型的现象在一定的次序上出现，那么，断定上帝存在将只等值于断定在自然中具有必要的规则性；没有一个宗教人士会承认这是他在断言上帝存在中所企图断定的一切。他会说，在谈到上帝时，他是谈到一个超验的存在者，这个存在者能够由于某些经验的表现而被知道，但是，肯定不能用那些表现给这个存在者下定义。但在这种情况下，“上帝”一词是一个形而上学的词。并

且,假如"上帝"是一个形而上学的词,那么,有一个上帝存在甚至不能是或然的。因为说"上帝存在"是一个既不能真也不能假的形而上学的说法。用同样的标准,没有一个想要描写超验上帝的性质的句子能够具有任何字面意义。

重要的是不要把这种宗教断定的观点,与无神论者或不可知论者所采用的观点混为一谈。[①] 因为不可知论者的特征是主张上帝存在是一种可能性,对这种可能性没有充足理由去相信它或者不相信它;无神论者的特征是主张没有上帝存在至少是或然的。而我们的观点,即一切关于上帝的性质的说法都是没有意义的,跟这些熟悉的论点中的任何一个都决不是等同的,甚至决没有给予这些论点以任何支持,我们的观点与这些论点实际上是难以两立的。因为,如果有一个上帝存在这种断定是没有意义的,那么,无神论的断定没有上帝存在同样是没有意义的,因为,只有有意义的命题才能够提出一个与之矛盾的有意义的命题。至于不可知论者,虽然他避免说,或者有上帝,或者没有上帝,但他并不否认有或没有一个超验的上帝存在这个问题是一个真正的问题。他并不否认,"有一个超验的上帝"与"没有一个超验的上帝"这两个句子所表达的命题,一个实际上是真的,另一个实际上是假的。他所说的只是我们没有方法辨别这两个命题中哪个是真的,因此,我们就不应当相信其中的任何一个。但是,我们已经看到这两个句子完全不表达命题。这就意味着不可知论也被排除了。

这样我们就给予有神论者以我们曾经给予道德家那种同样的安慰。有神论者的断定不可能是有效的,但是这些断定也不会是无效的。由于有神论者对宇宙完全没有说什么东西,他不

---

① 这一点是普赖斯教授提示我的。

能公正地被责备为说了什么假的东西，或者说了他具有不充足根据的任何东西。只有当有神论者自称他断定一个超验的上帝存在，就是表达了一个真正命题时，我们才有权利不同意他的断定。

必须注意，神被等同于自然界的客体时，关于神的断定就可以被承认是有意义的。举例来说，如果一个人告诉我，单是打雷就足以确定耶和华发怒了这一命题是真实的，这既是必要的根据，又是充足的根据，从他的这句话，我就可以得出结论：在他对一些词的用法中，"耶和华发怒了"与"天打雷了"这两个句子是等值的。但是，在不纯的宗教中(虽然这种宗教可能在一定程度上建立在人们对其所不能充分了解的自然过程的畏惧的基础上)，被假定为控制经验世界的那个"人格"，它自己却并不是居于经验世界之中；它被认为超越于经验世界，因此是在经验世界之外；并且，它具有超经验的属性。但是，其本质属性是非经验的这样一个"人格"的概念，完全不是一种可理解的概念。我们可以有一个词，这个词被用来好像是称谓这个"人格"的，但除非这个词出现于其中的那些句子表达可以用经验方法证实的命题，这个词就不能认为是代表任何东西。这是关于"上帝"这个词的情况，从那种用法上说，"上帝"一词是企图说到一个超验的对象。仅仅那个名词的存在，就足够助长这样的错觉，即有一个符合这个名词的实在的或无论如何可能的东西。只有当我们探究上帝的属性是什么时，我们才发现在这种用法上"上帝"不是一个真正的名字。

发现对超验上帝的信仰与对一种死后存在的信仰相联系，这是很平常的。但是就死后存在这一信仰通常采取的形式来说，这种信仰的内容不是一种真正的假设。说人任何时候都不死，或者说死的状态仅是一种延长了的无感觉的状态，的确是表

达一个有意义的命题，虽然，一切能够获得的证据都表明这个信仰是错误的。但是说，在一个人的内部有一种不能知觉的东西，即他的灵魂或他的实在的自我，并且在他死后仍然继续活着，这是作出一个形而上学的断定，它与断定有一个超验的上帝相比较没有更多的事实内容。

值得提到的是，按照我们对宗教断定所给予的说明，宗教与自然科学之间的对抗是没有逻辑根据的。就宗教断定的真伪问题而言，自然科学家与信仰一个超验上帝的有神论者之间并没有对立。因为，由于有神论者的宗教言词完全不是真正的命题，所以这些言词不能与科学命题构成任何逻辑关系。宗教与科学之间所具有的这种对抗，仿佛在于科学取走了使人信仰宗教的动机之一。因为宗教情感的基本来源之一就是人们对决定他们自己命运的无能，这一点是大家都承认的；而科学则趋向于破坏人们在注视外面世界时所带有的那种畏惧之情，因而使人们相信，他们能够了解和预见自然现象的过程，甚至在一定程度上控制它。物理学家本身同情地对待宗教最近变得很时髦，这一点是有利于这种假设的。因为这种对宗教的同情标志着物理学家们自己对他们的假设的效准缺乏信心，这是物理学家们与十九世纪科学家们反宗教的独断主义分手的反应，并且是物理学刚好经历过的危机的自然结果。

更加深入研究宗教情感的原因，或者讨论宗教信仰长期持续的或然性，不是在这个探讨的范围之内。我们仅涉及到回答那些由我们讨论宗教知识的可能性而引起的问题。我们所想证实之点是不能有任何宗教的超验真理。因为有神论者用以表达这样的“真理”的句子是没有字面意义的。

这个结论的有趣之处在于它与许多有神论者自己通常所说的相符合。因为我们常听人说上帝的性质是一件神秘的事情，

它是超越于人的理解力的。但是说某种东西超越于人的理解力，就是说它是不能理解的。并且，不能理解的东西就不能有意义地被描述。我们又听人说，上帝不是理性的对象而是信仰的对象。这不过是承认上帝存在必须根据信仰才能领悟，因为上帝存在是不能被证明的。但是，这也可以是一个断定，即说上帝是纯粹神秘直觉的对象，因此，不能用可以被理性所理解的词来下定义。并且，我认为许多有神论者都会断定这一点。但是，如果一个人承认用可理解的词给上帝下定义是不可能的，那么他就是承认，一个句子既是有意义的，而又是涉及上帝的，这是不可能的。如果一个神秘主义者承认他所洞见的对象是不能被描述的某种东西，那么，他也必然承认当他描述这个东西的时候，他必然是在说没有意义的话。

至于神秘主义者，他可能坚决主张，他的直觉给他揭露了真理，即使他不能对别人解释这些真理是什么样子；我们不具有这种直觉能力的人，没有根据否认直觉是一种认识能力。因为，我们几乎不能先天地主张除了我们自己所用的方法之外，就没有方法去发现真实命题了。究竟有多少方法可以表述一个真实命题，回答是我们不加以限制。我们决不否认综合真理可以用与归纳的理性方法同样的纯粹直觉方法去发现。但是，我们要说明每一个综合命题，不管它是如何达到的，都必须服从于实际经验的检验。我们并不先天地否认神秘主义者能够用他自己的特殊方法去发现真理。我们等待着要听听什么是体现他的发现的命题，以便看到这些命题是否被我们的经验观察所证实或驳倒。但神秘主义者根本没有提出用经验证实的命题，他完全不能提出任何可理解的命题。因此，我们说，他的直觉未曾向他显示任何事实。他说，他掌握了事实，但不能表达这些事实，还是没有用的。因为我们知道，如果他真的得到了任何信息，他就会把这

些信息表达出来。他会指出总有一种方法可能经验地确定他的发现是如何真实。他不能显示他所“知道”的，或者甚至不能亲自设计出一种经验的检验去证实他的“知识”，这就表明他的神秘直觉状态不是一个真正的认识状态。所以神秘主义者在描述他的洞见时，没有给予我们任何有关外界世界的信息；他只给予我们有关他自己心灵状况的间接信息。

这些考察推翻了从宗教经验而来的论证，而许多哲学家仍旧把这些论证看成有利于上帝存在的有效论证。他们认为，人们直接认识上帝就和他们直接认识感觉内容一样，从逻辑上说是可能的；并且，为什么当一个人说他看见一片黄色时，你竟然准备相信他，但当这个人说他看见上帝时，你就拒绝相信他，这是没有理由的。对这一点的答复是，如果那个断言正在看到上帝的人，只是断定他经验到一个特种的感觉内容，那么，我们也就决不会否认他的断定可能是真的。但是，说看到上帝的人，通常不仅是说他经验到一种宗教情感，而且说存在着一个超验的存在者，这个超验的存在者是这种宗教情感的对象；恰如，那个说他看见一片黄色的人，通常不仅是说他的视觉域中包括一个黄色的感觉内容，而且说存在一个黄色感觉内容所属的黄色的东西。当一个人断定黄色的东西存在时人们就准备相信他，而当他断定超验上帝的存在时，就拒绝相信他，这并不是不合理的。因为，“这里存在一个黄色的物质东西”这个句子表达一个能够被经验证实的真正综合命题，而“有一个超验的上帝存在着”这个句子，如我们所已经看到的，倒没有字面意义。

因此，我们可以得到结论，从宗教经验而来的论证完全是谬误的。人们具有宗教经验，从心理学的观点来说，是有趣味的事实，但是这个事实，并不以任何方式暗示着有宗教知识这样的东西，正如我们具有道德经验并不暗示着有道德知识那样的东西。

有神论者如同道德家一样，可能相信他的经验是认识的经验，但是，除非有神论者能提出可以用经验证实的命题来表述他的“知识”，我们就可以肯定，他是在那里作自欺之谈。这就必然可以得出结论，那些哲学家，他们的著作中满篇都是断言他们通过直觉“知道”这个或那个道德或宗教的“真理”，这只是为精神分析学家提供资料而已。因为，除非直觉活动提出了一些可证实的命题，这种活动就不能够被认为是显示出有关任何事实的真理。但是，所有可证实的命题都应当被包括在构成科学的经验命题的体系中。

# 第七章
# 自我与共同世界

认识论著作的作者们习惯于假定我们的经验知识必须具有一个确定性基础，因此，就必然会有一些对象，它们的存在从逻辑上说是不容怀疑的。那些作者多半认为他们的工作不仅是描述被他们看作是对我们来说直接“给定”的那些对象，而且还要对那些不是这样“给定”的对象的存在作出逻辑证明。因为他们认为，没有这样的证明，大部分我们所谓的经验知识就会缺少逻辑上要求的保证。

然而，这些熟悉的假定是错误的，对于那些同意本书论证的人来说，将是显而易见的。因为，我们已经见到，我们关于经验知识的主张是不能逻辑地证明的，而只能以实际的效果来证明。要求提出一个不是直接“给定”的对象存在的先天证明是没有价值的，因而，也是不合法的。因为，除非这些对象是形而上学的对象，某些感觉经验的出现本身就构成其存在的必要的或可能得到的惟一证明；在那个有关的环境中是否出现与环境相适应的感觉经验的问题，是一个应当在现实的实践中决定的问题，而不是用任何先天论证来决定的问题。我们已经把这种考察运用在所谓知觉问题上，并且，我们立刻就将把这种考察也运用在有关我们自己的存在以及其他人的存在的知识这种传统“问题”上。就知觉问题而言，我们认为，为了避免形而上学，我们不得

不采取一种现象论的立场,并且我们将发现,同样的处理必定适合于我们刚才提到过的其他问题。

进一步说,我们已经看到,没有什么对象的存在是不容怀疑的。因为,存在不是一个谓语,所以断定一个对象存在总是断定一个综合命题;并且,已经表明没有一个综合命题是逻辑上神圣不可侵犯的。包括描述我们的感觉内容在内的一切综合命题都是假设。无论这些综合命题的或然性如何大,我们最终可能发现还是抛弃它为妙。这就是说,我们的经验知识不能具有一个逻辑确定性的基础。的确,这一点从综合命题的定义,即一切综合命题都不能被形式逻辑所证明或否证,就可以推论出来。否定这样一个命题的人,用现代合理性的标准来说,他的行动可能是不合理的,但他并不必然会发生自相矛盾。我们知道,惟一确定的命题是那些不能被否定而不发生自相矛盾的命题,因为这些命题是重言式命题。

人们不应认为在否认我们的经验知识具有一个确定性基础时,我们是在否认任何对象是实在地"给定"的。因为,说一个对象是直接"给定"的就是仅仅说这个对象是一个感觉经验的内容,并且,我们绝不是主张我们的感觉经验没有实在内容,或者甚至主张感觉经验的内容是无论如何不可描述的。在这一方面,我们所主张的只是任何感觉经验的内容的任何描写,都是一个其效准不能保证的经验假设。并且,这决不是等值于主张没有一个这样的假设能够实际上是有效的。我们自己的确不会企图作出任何这样的假设,因为心理学问题的讨论是在哲学探究范围之外;并且,我们已经说清楚,我们的经验主义不是逻辑地依据于休谟和马赫所采用的那样的原子论心理学,我们的经验主义,与无论哪一种关系到我们感觉领域的实在特点的理论,都是相一致的。因为我们所主张的经验主义学说是一种有关分析

命题、综合命题与形而上学累赘之间的区别的逻辑学说;这样的经验主义学说与任何心理学上的事实问题都是没有关系的。

然而,把哲学家所已提出的关于“给定”的一切问题都搁置一边,把它们看作在性质上说是心理学问题,因而越出我们的哲学探究范围之外,这样做是不可能的。特别是,不能这样对待感觉内容是心理的还是物理的这个问题,或者这样对待感觉内容是否在任何意义上都属于个别的自我所私有的问题,或这样对待感觉内容是否能不被经验到而存在这个问题。因为这三个问题中,没有一个是用经验检验的方法所能解决的。假如这些问题是完全可以解决的,那么,它们一定是可以用先天的方法解决的。并且由于这些问题都是在哲学家之间引起很多争执的问题,所以我们事实上将试图给予这些问题中的每一个以确定的先天的解决。

我们必须先把这一点说清楚,即我们不接受把我们的感觉分析为感觉主体、感觉活动和感觉客体这样的实在论分析。因为至少我们既不能证实有被认作完成所谓感觉活动的实体存在,也不能证实有作为一种与感觉活动所直接指向的感觉内容不同的东西——感觉活动本身的存在。我们诚然不否认一个给定的感觉内容能够正当地被认为是被一个特殊的主体所经验;但是我们将见到这种被特殊主体所经验的关系是可以用感觉内容相互之间的关系,而不是用一个实体的自我和这个实体自我的神秘活动来加以分析的。因此,我们不是把感觉内容当作一个客体来下定义,而是把感觉内容规定为感觉经验的一部分。从这一点就必然推论到,一个感觉内容的存在总是导致一个感觉经验的存在。

在这一点上,必须注意,当人们说一个感觉经验或一个感觉内容存在时,他所作的这个陈述,与他说一个物质事物存在时所

作出的陈述是不同类型的。因为一个物质事物的存在，是用作成物质事物这个逻辑构造的感觉内容的实际的和可能的出现来下定义的。并且，人们不能有意义地说到由感觉内容所组成的一个感觉经验的整体，或者说到感觉内容自身，仿佛它是由感觉内容所作成的逻辑构造一样。事实上，当我们说一个给定的感觉内容或感觉经验存在时，我们只是说这个感觉内容或感觉经验出现了。因此，说感觉内容和感觉经验的“出现”，比起说它们的“存在”似乎总是恰当一些，并且这样就可避免把感觉内容看成物质事物的危险。

对感觉内容是心理的还是物理的这个问题，我们的回答是：感觉内容既不是心理的又不是物理的；或者不如说什么是心理的与什么是物理的这两者之间的区别不适用于感觉内容。这种区别仅适用于对象，它是由感觉内容所作成的逻辑构造。但是把一个这样的逻辑构造与另一逻辑构造区别开来的，乃是由于它是由不同的感觉内容或不同地联系着的感觉内容所作成的。所以，当我们把一个给定的心理对象与一个给定的物理对象区别开来，或者把一个心理对象与另一个心理对象区别开来，或者把一个物理对象与另一个物理对象区别开来时，我们都是在区别不同的逻辑构造，而这些逻辑构造的元素本身不能被认为是心理的或物理的。的确，一个感觉内容不可能既是心理对象的元素，同时又是物理对象的元素；但是有些元素或有些关系在那两个逻辑构造中必然会是不同的。这里重复说明这一点是恰当的，即当我们说到一个对象是由某些感觉内容作成的逻辑构造时，我们并不是说它是由这些感觉内容所实际构造的，或者说这些感觉内容无论如何是它的构成因素。我们只不过是用方便的、稍微有点令人误解的方式去表达那个句法事实，即我们说到它的一切句子都可以翻译为说到感觉内容的句子。

精神与物质之间的区别只适用于逻辑构造，以及逻辑构造之间的一切区别都可以归结为感觉内容之间的区别，这个事实证明心理对象的全类与物理对象的全类之间的差别，在任何意义上都不比任何两个心理对象的附类的差别，或任何两个物理对象的附类的差别更为基本。事实上，属于"某个人自己的心理状态"这个范畴的对象的突出特点是这个事实，即这种心理状态是主要由"内省的"感觉内容和作为某个人自己的身体的元素的那些感觉内容所构成；属于"其他人的心理状态"的范畴的那些对象的突出特点是这个事实，即这种心理状态是主要由作为别的有生命物体的元素的那些感觉内容所构成；促使人们把这两类对象混合起来构成为心理对象的单一的类，其原因是由于：别的有生命物体的元素的许多感觉内容和他自己的元素的许多感觉内容之间在性质上是非常相似的。但是，现在我们不是提出一个"心理状态"的确切定义。我们感兴趣的只在于弄清楚心与物之间的区别适用于由感觉内容所作成的逻辑构造，而不适用于那些感觉内容自身。因为，逻辑构造之间的区别是由于这些逻辑构造的元素之间有某些区别所构成的，所以逻辑构造之间的区别很明显地与元素之间可能有的任何区别是不同类型的。

这一点也应当是明显的，即除了用指谓感觉内容的符号去给指谓逻辑构造的某些符号下定义这种语言问题之外，就没有关于心与物的关系的哲学问题。过去哲学家们使自己感到烦恼的关于认识上或行动上渡过心与物之间的"鸿沟"的可能性问题，完全是一个虚构的问题，它们是由把心与物或心灵与物质事物看作"实体"的那种没有意义的形而上学概念所引起的。我们摆脱了形而上学之后，就看到，对于心灵与物质事物之间联系的存在，不管是因果联系或认识论的联系，都不能从先天的观点提

出反对意见。因为，概略地说，当我们说一个人 A 在时间 t 的心理状态是知道物质事物 X 的状态，我们所说的只是作为 A 的元素的感觉经验出现在时间 *t*，包括有一个作为 X 的元素的感觉内容，我们这样说时，也说到了某些映象，这些映象规定，A 可以希望在适当的情况下，会有某些 X 的元素继续出现，并且，这种希望是正确的，因为，当我们肯定心理对象 M 与物理对象 X 是因果地联系着时，我们所说的是，在某些条件下，作为 M 的一个元素的某种感觉内容的出现，是作为 X 的一个元素的某种感觉内容出现的可靠标志。或者，反之亦然。属于这些种类的任何命题是真还是假的问题很明显是一个经验问题。它不能如形而上学家所企图的用先天的观点来决定。

现在，我们来考察感觉内容的主观性问题，——即考察感觉内容出现在一个以上的单一自我的感觉过程从逻辑上说是否可能的问题。为了解决这个问题，我们就必须从分析自我这个概念着手。

我们现在面临的问题是类似于我们已经处理了的知觉问题。我们知道，自我如果不是被作为形而上学的东西看待，就必须认为是由感觉经验作成的逻辑构造。事实上，所谓自我只是由构成自我的实在的和可能的感觉过程的那些感觉经验所作成的逻辑构造。因此，如果我们问什么是自我的性质，我们就是问什么是属于那同一个自我的感觉过程的感觉经验之间所必须具有的关系。对这个问题的回答是这样，即任何两个感觉经验之属于那同一个自我的感觉过程，其充足和必要条件是它们应当包括作为同一身体的元素的那些有机的感觉内容。① 但是，因为任何有机的感觉内容在逻辑上不可能是一个以上的身体的元

① 这不是惟一的标准。参阅《经验知识的基础》，第 142—144 页。

素,"属于同一自我的感觉过程"的关系就证明是一种对称的和传递的关系。[①] 并且,从属于同一自我的感觉过程的关系是对称的和传递的这一点,就必然可以推论出:构成不同自我的感觉过程的那些感觉经验系列不能具有任何共同的成员。这就等于说,一个感觉经验要属于一个以上的单一自我的感觉过程是逻辑上不可能的。但是,如果一切感觉经验都是主观的,那一切感觉内容也是主观的。因为,把感觉内容定义为包括在单一的感觉经验之中,就必然得出这个结论。

这个结论所依据的有关自我的说明,对许多人来说,会不容置疑地被看作奇谈怪论。因为,现在仍然流行把自我看作一个实体。但是,当人们进而探求这个实体的性质时,就发现这个实体的自我是一个完全不可观察的东西。可能假定自我是在自我意识之中显露出来,但是,事情并不是这样。因为,包括在自我意识中的全部东西就是自我回忆它以前的状况的能力。并且,说自我 A 能回忆一些它以前的状况,这只是说构成 A 的某些感觉经验包括符合以前已经在 A 的感觉过程中出现的那些感觉内容的记忆映象。[②] 这样,我们就发现,自我意识的可能性决不包含实体自我的存在。但是,如果实体自我不在自我意识之中显示出来,它就不在任何地方显示出来了。这样一个东西的存在是完全不可证实的。因此,我们就必然地得出结论,实体自我存在的假定,和洛克的关于存在着物质实体的那个不能信任的假定,同样是形而上学的。因为,断定在作为自我的惟一经验表现的感觉下面有一个"不可观察的东西"存在,比起断定在作为物质事物的惟一经验表现的感觉下画有一个"不可观察的东西"

① 关于对称的传递的关系的定义,参阅本书第 3 章。

② 参阅罗素:《心的分析》,第 9 讲。

存在，显然并不更有意义。这种考察正如贝克莱所见到的，使得给物质事物以现象论的说明成为必要。同样，正如贝克莱所没有见到的，使得给予自我以现象论的说明也成为必要。

我们在这一点上的推论，和其他许多推论一样，是与休谟的推论相一致的。休谟拒绝实体自我的概念也是以没有这种东西可以被观察到作为根据。休谟说，因为每当他最密切地进入观察他称之为他自身时，他总是碰到某些特殊的知觉——冷或热，明或暗，爱或憎，痛苦或喜悦。他在任何时候都决不能没有知觉而抓住他自身，并且除了知觉之外，他决不能观察到任何东西。这就把他引导到断定自我"不外是一束或一堆不同的知觉"①。但是，他断定了这一点之后，发现他自己不能找到那个原则，足以把无数不同的在它们之间不可能看到有任何"实在的联系"的那些知觉联合起来而形成一个单一的自我。他认为决不能把记忆看作产生人格的同一，而应该看作发现人格的同一，或者换句话说，自我意识必须用记忆来下定义，而自我同一则不能如此；因为，在任何时候，我能够回忆的我的知觉数目总是远远地少于我的过去经历中所实际出现过的数目，而我不能回忆的知觉也如同我能回忆的一样构成我的自我。但是由于这种理由已经拒绝把记忆作为自我的联合原则，休谟不得不承认他不知道什么是知觉之间赖以形成单一自我的那种联系。② 这种承认经常被理性主义的哲学家所抓住，以证明首尾一贯的经验主义者不是可能满意地说明自我的。

从我们方面来说，我们已经表明对经验主义的这种责备是没有根据的。因为，我们已经用身体同一给人格同一下定义，并

① 《人性论》，第1卷，第4部分，第6节。

② 《人性论》，附录。

且又用感觉内容的类似和连续来给身体同一下定义，从而已经解决了休谟的问题。这个论证由于下面的事实而被认为是正当的，即在我们的语言中，说一个人在完全失掉记忆或完全改变性格之后仍然存在倒是可以容许的，而说一个人身体消灭之后这个人还存在则是自相矛盾的。① 因为，被那些指望“死后生活”的人所假定为仍然存在的不是经验的自我，而是一个形而上学的东西——即灵魂。关于这个形而上学的东西，我们不能作出任何真正的假设，这个东西与自我没有任何逻辑联系。

然而必须注意，虽然我们已经证明了休谟的论点，即对自我的性质必须给予一个现象论的说明，但我们关于自我的实际定义不是仅仅重复他的自我定义。因为我们不是像他所显然这样做的，主张自我是感觉经验的总和，或者构成特殊自我的那些感觉经验，在任何意义上都是特殊自我的部分。我们所主张的是，说到有关自我的任何东西，总就是说到关于感觉经验的一些东西，在这种意义下，我们认为自我可以归结为感觉经验；而且，我们关于人格同一的定义就是企图表明这种归结如何能够实现。

由于把彻底现象论同容许一切感觉经验和构成其部分的感觉内容为单一自我所私有的观点这样结合起来，我们就提出了一个可能会引起下列诘难的论证。这种诘难认为，任何人既主张一切经验知识都可以通过分析归结为对于感觉内容的关系的知识，又主张一个人的整个感觉过程是为他自己所私有的，那么，在逻辑上他就不得不成为一个唯我论者，——即主张除了他自己以外，就没有其他的人存在，或者，无论如何没有充分理由来假定除他之外有任何其他人存在。因为，这是从他的前提所必然引伸出来的结论，所以这种论证将证明关于其他人的感觉

① 如果采取人格同一的心理学标准，这就不是真实的。

经验不可能形成他自己的经验的一部分，因此，他不能有极小的一点根据相信其他人的感觉经验的出现；并且，在这种情况下，如果人们不过是由他们的感觉经验所作成的逻辑构造，他就不可能有丝毫理由相信任何其他人的存在。这种诘难会认为，即使这样一种唯我论的理论不能被证明为自相矛盾的，它仍然是人所共知的错误的理论。①

我建议反驳这种诘难，不是靠否认唯我论是人所共知的错误的理论，而是靠否认唯我论是我们认识论的必然结果。我的确准备承认，如果其他人的人格是我不可能观察到的东西，那么，我就没有理由相信任何其他人的存在。并且，在承认这一点上，我是退让了一步，这种退让，我认为是那些虽然和我们一样主张感觉内容不能属于一个以上的单一自我的感觉过程的大多数哲学家所不愿作出的。恰恰相反，那些哲学家将会主张，一个人虽然在任何意义上都不可能观察到其他人的存在，但是仍然可能有高度的或然性从他自己的经验推论出其他人的存在。他们将认为，我观察一个身体，他的行为与我自己身体的行为相类似，这就使我有权认为可能那个身体是联系于一个我不能观察到的自我，正如我的身体联系于我自己可以观察到的自我一样。在谈到这一点时，他们将会试图去回答的不是心理学问题，即“什么引起我相信其他人的存在？”而是去回答逻辑问题，即“我有什么充分理由相信其他人存在？”所以，他们的观点不能用有些时候人们所提出来的一个论证来加以拒绝，这个论证说明小孩子相信其他人的存在是通过直觉，而不是通过一种推论过程。因为，虽然我相信某一命题，事实上可能是因果地基于我对一种使这种信念成为合理的证据的把握，但是并不必然要如此。说

① 参阅斯特宾：《逻辑实证论与分析》。

那个具有合理根据的信念是经常由不合理的手段而达到，并不是自相矛盾的。

有一种观点认为，我能够用一种基于其他身体的行为与我自己身体的行为的知觉类似而作出类比的论证，来证明有理由相信其他人是存在的，虽然我不能设想观察到有关他们的经验。有一种正确的方法去反驳上述观点，那就是指出，用论证的方法是不能使一个完全不能证实的假设具有或然性的。我能够正当地使用一种类比的论证去证实一个事实上决没有在我的经验中出现的对象是或然存在的，只要那个对象能够出现在我的经验中是可以设想的。如果这个条件未被满足，那么，就我来说，那个对象就是一个形而上学的对象，而关于那个对象存在和具有某些属性的断定则是一个形而上学的断定。并且，因为形而上学的断定是没有意义的，因此论证就不可能使这种形而上学的断定成为或然的。但是，根据我们所讨论的上述观点，我就必须把其他人看作形而上学的对象，因为这种观点假定，其他人的经验是我的观察所完全接触不到的。

从这一点抽引出来的结论，并不是说其他人的存在对我来说是一个形而上学的假设，所以是虚构的假设；从这一点应当抽引出来的结论是，其他人的经验是我的观察所完全接触不到的这一假定是错误的。正如从洛克关于物质的基质的概念是形而上学的这一事实中抽引出来的结论并不是说：我们关于物质事物所作出的一切断定都是没有意义的，而是洛克对物质事物这一概念的分析是错误的。正如我给物质事物和我自己的自我下定义必须用它们的经验表现一样，我给其他人下定义，也必须用其他人的经验表现。即是说，是用其他人的行为，归根到底是用感觉内容来给他们下定义。如果在这些感觉内容的“后面”有一些东西，这些东西甚至在原则上也是我的观察所接触不到的，这

种假定对我来说,比起那种明白的形而上学假定所说的在感觉内容“下面”有这样的东西构成我观察的物质事物或我自己的自我,并没有更多的意义。因此,我发现正如我有充分理由相信物质事物的存在那样,也有充分理由相信其他人的存在。因为,在每一种情况下,我的假设都是用感觉内容的适当系列在我的感觉过程中出现来证实的。①

不应当认为,把其他人经验归结到一个人自己的经验无论如何意味着否定其他人的实在性。我们每一个人都必须用他至少在原则上所能观察到的东西去给其他人的经验下定义,但这并不意味着,我们每一个人都必须把一切其他人看作那么多的机器人一样。相反地,有意识的人与无意识的机器之间的区别就在于可知觉的行为的不同类型之间的区别。当我断定一个对象看起来是一个有意识的东西,其实并不是一个有意识的东西,而仅是一个傀儡或机器时,所能提出的惟一根据是它不能满足一种足以决定它具有意识或没有意识的经验检验。如果我知道一个对象完全像一个有意识的东西按照定义所必须行动的那样行动,那么,我就知道这个对象是真正有意识的。并且,这是一个分析命题。因为当我断定一个对象是有意识的,我仅是断定这个对象对任何可以设想的检验都会有所反映,显示出它是有意识的那种经验表示。我不是在作关于我甚至在原则上也不能观察到的事件出现的形而上学设定。

此外,一个人的感觉经验是为它自身所私有,因为每一个感觉经验都包括一个属于他的身体而不属于其他人的有机感觉内容,这个事实,似乎完全与他具有充足的理由相信其他人存在相

① 参阅卡尔纳普:《哲学中的假问题:其他人的精神的和实在论的争论》及《物理语言中的心理学》,载《认识》,第3卷,1932年。

符合的。因为，如果他准备避免形而上学，他就必须用某些感觉内容的实在出现和假设出现来给其他人的存在下定义。那么，必要的一些感觉内容在他的感觉过程中出现，就给予他一个充足的理由相信除他自身以外还有其他的有意识的东西存在。因此，我们看到，"我们关于其他人的知识"的哲学问题，就不是用论证去肯定完全不能观察到的东西的存在的不能解决的和确实虚构的问题，而只是指出经验地证实某一类型的假设的方式问题。①

最后，必须说清楚，我们的现象论不仅与我们每一个人有充足理由相信有许多与他自身同类的有意识的东西存在这个事实相符，而且也与我们每一个人有充足理由相信这些有意识的东西相互联系并与他联系，而且居住于一个共同的世界之中这个事实相符。因为，乍然一看，一切综合命题归根到底涉及感觉内容这个观点，同没有感觉内容能够属于一个以上的人的感觉过程这个观点结合起来，似乎就意味着没有一个人能够具有任何充足理由去相信一个综合命题对任何其他人来说，也像对他自己一样，具有同样的字面意义。即是说，可以认为，如果每个人的经验为他自己所私有，那么，就没有人有充足理由相信任何其他人的经验与他自己的经验具有同样的性质，因此，就没有人有充足理由去相信他所了解的论及他自己的感觉经验内容的那些命题，曾经以同样的方式被任何其他人所了解。② 但是这种推理将是谬误的。从每一个人的经验为他自身所私有并不能必然推论出没有一个人曾有充足理由相信其他人的经验与他自己的

① 这个问题在导言中有所论及。

② 这个论证被斯特宾教授用在她的论文《论联系与证实》上，见《亚里士多德学会补充议事录》，1934 年。

经验具有同样的性质。因为,我们确定两个人的感觉经验性质上的同一与差异是依据这些感觉经验对经验检验的反应的相似与不相似。例如,决定两个人是不是有同样的色觉,我们就去观察他们在遇到一切有色空间时是否以同样的方式加以分类;并且,当我们说一个人是色盲,我们所断定的是他给某些有色空间分类与多数人所进行的分类方式是不同的。这一点可能被诘难说,两个人以同样的方式把有色空间分类,只证明他们的颜色世界具有同类的结构,而不是具有同样的内容;另一个人可能是在完全不同的色觉的基础上赞成我所作出的关于颜色的每一个命题,虽然由于这种差异是系统的,我们之中没有哪一个人能够在任何情况下发现这种差异。但是对这种诘难的回答是,我们每一个人都必须依据他自己所能观察到的东西来给其他人的感觉经验内容下定义。如果他把其他人的经验看作主要是不能观察到的东西,这些东西的性质必须想办法从主体的可知觉的行为中推论出来,那么,正如我们已见到的,甚至那个关于其他有意识的东西存在的命题,对他也变成一个形而上学的假设了。因此,把人的感觉的结构与内容划分开来,——如像对别人的观察来说,只有结构才是可以接触到的,而内容则是不可接触到的,这样划分是错误的。因为,如果其他人的感觉的内容对我的观察来说确实是不可接触到的,那么,关于其他人的感觉的内容,我就什么都不能说了。但是事实上,有关其他人的感觉的内容,我的确作了有意义的陈述;并且,我之所以作出这种陈述,乃是因为我依据我自己能够观察到的东西给其他人的感觉的内容下定义,也给其他人的感觉内容之间的相互关系下定义。

同样地,我们每一个人都有充分理由假定其他人是了解他的,并且,他也了解他们,因为他观察到他的言辞影响到他们的活动,产生他认为合适的效果,他们的言辞也影响他的活动,产

生他们认为合适的效果。相互的了解就是依据这种行为的协调而被规定的。并且,因为断定两个人居住在一个共同的世界之中,就是断定他们至少在原则上能够相互了解,从这就得出结论:我们每个人,虽然他的感觉经验为他自己所私有,但他具有充足理由相信他与其他有意识的东西居住在一个共同的世界中。因为我们每一个人观察了代表他自己和其他人的行为,因而构成必要的了解。并且,在我们的认识论上没有包含任何否定这个事实的东西。

# 第八章
# 几个突出的哲学争论的解决

本章的主要目的之一，是在于表明：就哲学的性质而言，没有东西能保证相互冲突的哲学派别或“学派”的存在。因为，仅当有效的证据不足以决定一个命题的或然性时，关于这个命题的意见分歧才是有道理的。但是就哲学命题而论，情况永远不会是这样。因为，如同我们所见到的，哲学家的职能不是去制定出要求在经验中证实的思辨理论，而是抽引出我们的语言用法的后承。那就是说，哲学所涉及的那些问题是纯粹逻辑问题。虽然，人们事实上在争论着逻辑问题，但这样的争论永远不能认为是正当的。因为这些争论不是涉及否定一个必然真实的命题，就是肯定一个必然虚假的命题。因此，在一切这样的情况下，我们可以确信，参加争论的一方犯了只要对推理作仔细检查就可以发现的估计上的错误。所以，如果那个争论不是立刻被解决，那么这是因为一方所犯的逻辑错误过于细微，以致不容易发现，而不是因为争论的问题用有效的证据也解决不了。

因此，我们这些关心哲学状况的人，不能再勉强同意哲学家之间有派别分歧存在。因为我们知道，如果那些派别之间争论的问题在性质上是逻辑的，那么，这些问题能够被确定地回答。

如果争论的问题不是逻辑的，它们就必须或者作为形而上学的问题被拒斥，或者被作为经验探究的主题。因此，我想依次考察在过去哲学家们之间有分歧的三大争论，提出这些争论所包括的一些问题，给每一个问题以适合于它的性质的解决。人们会发现，其中有些问题在本书的前一部分就已经论述过了，在这种情况下，我们将满足于只重述我们的解决办法，而不重复这种解决办法所依据的论证。

我们现在要去考察的那些问题，是唯理论者和经验论者、实在论者和观念论者、一元论者和多元论者之间所争论的一些问题。在每一种情况下，我们都会发现，一派所主张而为另一派所驳斥的论题中，有一部分是逻辑的，有一部分是形而上学的，有一部分是经验的，并且在这个论题的各个构成部分之间并没有严格的逻辑联系；所以接受其某些部分而拒绝别的一些部分是正当的。我们的确并不认为对于可以算作一个特殊派别的成员的任何人说来，他必须赞同我们认为是那个派别的特征的所有学说，我们主张他只要赞同这些学说中的任何一种就足够了。为了防止别人会责备我们的意见不符合历史情况，我们提出这样的原则是恰当的。但是，从开始时起就必须了解，我们不打算为了支持任何一些哲学家，而牺牲任何一些别的哲学家，我们只是去解决某些问题，这些问题在哲学史中所处的地位与它们的困难或它们的重要性是不相称的。我们现在就从唯理论者与经验论者所争论的一些问题开始。

## 唯理论与经验论

唯理论者所提出来而为经验论者所拒绝的那种形而上学的学说，是主张存在一个作为纯粹理智直观的对象的超感觉世界，

并且只有这个超感觉世界是完全实在的。我们在驳斥形而上学的时候已经明白地论述到这个学说，并且发现它并不是错误的，而是没有意义的。因为经验的观察丝毫不能证实有关超感觉世界的属性或甚至超感觉世界存在的任何结论。因此，我们有权否认这样的一个世界存在的可能性，并且把对它的那些描述看作没有意义的而加以排除。

唯理论者与经验论者的争论的逻辑方面，我们已经论述得很充分了，并且，大家会回忆起来，我们宣称是赞成经验论者的。因为我们已经表明，一个命题如果是经验上可证实的，它才具有事实内容，因此，唯理论者在假定可能有涉及事实的先天命题这一点上是错误的。同时，我们不同意那些经验论者，他们坚持认为通常在先天命题与经验命题之间所划的区分是一种不正当的区分，并且认为一切有意义的命题都是经验假设，它们的真实性可以有最高度的或然性，但永远不能是确定的。我们承认有一些命题是脱离一切经验而必然有效的，并且在这些命题与经验假设之间有种类上的差异。但是，我们并不像唯理论者那样，认为这些命题的必然性是由于它们是思辨的"理性真理"，我们认为它们的必然性是由于它们是重言式命题。我们表明，我们有时候在先天推理上犯错误，甚至当我们没有犯任何错误时，我们也可能得出一个有趣的和意料之外的结论，然而，这个事实与先天推理是纯粹分析的这一点并不是不相容的。因此，我们发现，我们否定唯理论的逻辑论题和一切形式的形而上学，并不因此就促使我们去否认必然真理的可能性。

被称为实证主义的那一类经验主义的特征是：不是只去掉形而上学的言辞，而是明白地拒斥形而上学。但是我们已经发现，我们自己不能接受实证主义者用以把形而上学的言辞与真

正的综合命题区别开来的那个标准。因为他们要求一个综合命题至少在原则上应当是可以确实证实的。由于我们已经谈到过的理由,甚至没有一个命题在原则上能够被确实证实,而最多只是具有高度的或然性。所以,实证主义者的标准,并没有像这个标准所原先企图做到的那样标志出字面上有意义与没有意义的区别,而倒是使每一句话都成为没有意义的了。因此,正如我们所看到的,有必要采取一种实证主义的可证实性原则的弱化形式作为字面上有意义的标准,如果有一个经验的观察关系到这个命题的真或假,就承认这个命题是真正的事实命题。所以,仅当一句话既不是重言式命题,又不能在任何程度上被任何可能的观察所证实,这句话才被我们算作是形而上学的。实际上,的确很少有按照这个标准被承认是有意义的而不同时被实证主义者所承认的东西。不过,那是因为实证主义者并不始终一贯地使用他们自己的标准。

应该补充说明一下,我们也不同意实证主义者关于特殊符号的意义的学说。因为,实证主义者的特征在于主张逻辑常项以外的一切符号必须是或者它们自身就代表感觉内容,或者可以用代表感觉内容的一些符号作出阐明的定义。像“原子”、“分子”、“电子”这样的物理学符号显然不能满足这个条件,因此,包括马赫在内的一些实证主义者,准备把使用这些符号看作是不正当的。① 如果他们认识到,当他们前后一致地运用他们的标准时,他们就同样应该谴责使用代表物质事物的符号,那么,他们也就不会这样无情了。因为我们已经看到,甚至像“桌子”、“椅子”、“衣服”这样熟知的符号,也不能用代表感觉内容的符号

① 对于这个问题的讨论可以参阅汉斯·汉恩:《逻辑、数学和自然知识》,载《统一科学》,第2册。

来给予明确的定义，而只能下用法的定义。因此，我们必须承认，如果至少在原则上能够提供一个把那个符号出现于其中的句子翻译为涉及感觉内容的句子的规则，或者，换句话说，如果能够指出那个符号所帮助表达的那些命题可以用经验来加以证实，则那个符号的使用便是正当的。这个条件正如由代表熟知的物质事物的符号所满足一样，也由实证主义者所指责的那些物理学符号所满足。

最后，必须再一次强调，我们不会由于我们的逻辑论点而同意经验主义者所提出的任何一种事实学说。不错，我们已经表明，我们不同意马赫和休谟的心理的原子论；而且我们可以补充说明，我们虽然在主要方面同意休谟关于规律的普遍命题效准的认识论观点，但是，我们并不接受他所说的关于这样普遍命题实际上形成的方式。我们不是像他明显地主张那样，认为每一个一般的假设事实上是许多观察例子的概括。我们同意唯理论者的看法，科学理论成立的过程，与其说是归纳的，不如说是演绎的。科学家不仅是由于看见体现在特殊情况下的例子，就概括出他的规律，而且有些时候是在具有足以证明一个规律的证据之前，就考虑到那个规律存在的可能性。他"想到"某一假设或一套假设可能是真的。他用演绎推理去发现，如果那个假设是真的，在给定的情况下他应当经验到的是什么？当他把所要求的观察完成了，或者有理由相信他能够作出这些观察时，他就接受那个假设。他不是像休谟所暗示的，被动地等候大自然来教训他，而是如康德所见到的，强迫大自然回答他所提出的问题。所以，在某种意义上，唯理论者断言心灵在寻求知识中是主动的这个观点还是正确的。不错，说一个命题的效准经常是在逻辑上依赖于任何人对那个命题的心理态度，这并不是真实的；每一个物理事实，

或者在逻辑上或者在因果关系上依赖于心理事实也不是真实的，一个物理对象的观察也不会必然地引起它的任何变化，虽然，在有些情况下，事实上是发生了这种变化。但是建立理论的活动就其主观的方面而言确实是一个创造的活动，并且经验主义者关于“我们的知识的起源”的心理学学说，由于未能估计到这一点而归于无效，这也是真实的。

但是，必须承认科学规律经常是经过直觉过程而被发现的，这并不意味着科学规律可能通过直觉而被确定。如同我们已经再三重复说明了的，重要的是把“我们的知识是如何起源的?”这个心理学问题与“如何证明它是知识?”这个逻辑问题区别开来。无论这两个问题的正确答案是什么，从逻辑上说它们显然是相互独立的。因此，我们能够前后一致地承认关于直觉在我们取得知识中所起作用的唯理论者的心理学学说很可能是真实的。同时，我们拒绝唯理论者的一个逻辑论点，即认为有一种综合命题的效准是我们已经先天地保证的，因为我们认为这个论点是自相矛盾的。

## 实在论与观念论

我们刚才论述了的唯理论者与经验论者的争论要点，在本书中已经不断谈到，而对实在论者与观念论者的争论则注意较少，这种争论对近代哲学史家来说，无论如何是差不多同样重要的。关于实在论者与观念论者的争论，我们所已经做的一切是排除它的形而上学方面，肯定它所涉及的逻辑问题是关于存在命题的分析问题。我们已经看到，当假定一个对象是实在的还是观念的这一问题是一个不能由任何可能的观察所解决的经验问题时，观念论者与实在论者的争论，已经变成一个形而上学的

争论。我们已经表明，在“实在”这个词的普通涵义上说，“是实在的”的意义同“是虚幻的”相对立，要决定一个对象是实在的或不是实在的，有一些确定的经验检验；但是同意一个对象在这种意义上是实在的那些人，却继续争论它究竟具有一种他们也称之为实在的属性那种完全不能被发现的属性，还是有一种观念的同样不能被发现的属性，他们是在争论一个完全虚构的问题。对这一点，我们现在不需要进一步说明，但是，我们可以立即开始考察实在论者与观念论者争论的逻辑方面的问题。

观念论者所主张而为实在论者所驳斥的逻辑学说完全是涉及到这样的一个问题，即由“$x$ 是实在的”这种形式的句子所导致的是什么？贝克莱式的观念论者的观点是：句子“$x$ 是实在的”或句子“$x$ 存在”（在这里 $x$ 是代表一个事物而不代表一个人）是等值于“$x$ 被感知”，所以断言任何东西存在而不被感知就是自相矛盾的，并且，“$x$ 被感知”导致“$x$ 是心理的”，因而得出结论：存在的一切事物都是心理的。这两个命题都被实在论者所否定，实在论者认为：按照他们的观点，实在这个概念是不能分析的，所以涉及知觉的、等值于“$x$ 是实在的”这样的句子是没有的。事实上，我们已看到，实在论者在他们所否定的问题上是正确的，而在他们所肯定的问题上则是错误的。

简单说来，贝克莱认为没有物质事物可能不被感知而存在，其根据如下：第一，一个事物不过是它的可感觉的性质的总和；第二，断定一个可感觉的性质不被感觉而存在是自相矛盾的。从这些前提必然推论出，说一个事物不被感知而存在，就不能不陷于自相矛盾。但是，因为贝克莱承认，没有人知觉那些事物，然而事物仍然存在，这个常识的假定的确并不是自相矛盾的，并且他自己也的确相信这个假定是真的，所以贝克莱也承认一个事物可以不被任何人所感知而存在着，那是因为事物仍然能够

为上帝所感知。贝克莱是被迫依赖于上帝的知觉去使他的学说与没有人知觉时事物很可能仍然存在这一点相协调，看来他是把这当作对有人格的上帝存在之证明；其实，它所证明的恰恰是贝克莱的推理中的错误。因为断定物质事物存在的命题具有一个不容争论的事实意义，用一个超验的上帝的知觉这个形而上学的东西去分析它们，不可能是正确的。

我们现在必须考察贝克莱推理的错误究竟在哪里。实在论者习惯于否定贝克莱的这个命题：一个可感觉的性质不可能不被感觉而存在。实在论者认为贝克莱使用"可感觉的性质"与"感觉观念"这两个词和我们使用"感觉内容"一词一样，是指一个通过感觉而给予的东西(我想，他们这种看法是正确的)。因此，实在论者就断定，由于贝克莱未能把感觉对象与指向感觉对象的意识活动区别开来，这样他就对感觉作了一个错误的分析。实在论者并且断定，在假定对象可以不依赖于活动而存在时，并没有什么矛盾。① 但是我并不认为这种批评是正确的。因为实在论者责备贝克莱所忽视的这些感觉活动，在我看来，是任何观察所全然不能接近的。我想，那些相信感觉活动的人已经被他们用以描写他们的感觉的句子包括一个及物动词这一语法事实所误导，这正如相信自我是感觉中所给予的那样一些人，是被这样一个事实所误导，即人们用以描写他们的感觉的句子包括一个语法主词；而那些扬言要在他们的视觉经验和触觉经验中去发现这样的感觉活动的人，我想他们实际上所发现的是他们的视觉域和触觉域具有深度这一可感觉的属性。② 因此，虽然贝克莱假定构成一个人的感觉过程的"观念"的连续从感觉上说却

① 参阅穆尔：《反驳唯心主义》，载《哲学研究》。

② 这一点卡尔纳普在他的《世界的逻辑构造》第 65 节中也谈到。

是间断的，在这一点上，他犯了心理学方面的错误，但是，我相信，他把这些“观念”看作感觉内容，而不看作感觉对象，则仍然是对的。因此，他断定一个“可感觉的性质”不能想象不被感觉而存在，这是有理由的。因此，我们可以同意他的格言“存在就是被感知”，就感觉内容而论，是真实的，因为说到感觉内容的存在，有如我们所见到的，仅仅是以一个令人误解的方式说到感觉内容的出现，而且，一个感觉内容除了作为一个感觉经验的一部分之外，我们不能说到它的出现而不陷于自相矛盾。

虽然根据定义来说，一个感觉内容不能不被经验到而出现，并且物质事物是由感觉内容所构成的，这是一个事实，但是像贝克莱所作出的结论，认为一个物质事物不能不被感知而存在，则是错误的。错误的来源是由于他对物质事物与构成物质事物的感觉内容之间的关系有误解。如果一个物质事物真正是它的“可感觉的性质”的总和，那就是说，这个物质事物是感觉内容的堆积，或甚至是由感觉内容所构成的整体，那么，从一个物质事物和一个感觉内容的定义就会推论到，没有一个事物可能不被感知而存在。但是，事实上，我们已经见到，感觉内容根本不是它们所构成的那些物质事物的一部分；一个物质事物可以还原为感觉内容的意义不过是说，物质事物是一个逻辑构造，而感觉内容则是它的元素；这正如我们以前已经阐明了的，是一个语言命题，它所陈述的是关于物质事物说些什么，总是等值于关于感觉内容说了些什么。加之，任何给定的物质事物的元素不仅是现实的感觉内容，而且是可能的感觉内容——那就是说，由涉及物质事物的句子所翻译出来的涉及感觉内容的句子，不一定必然地表达直言命题；它们也可能是假言命题。这就说明了，一个物质事物在它的元素一个也没有被实际经验到的时间内，它何以是可能存在的这个问题；它们应当能够被经验到，这一点足以

说明这个问题，——即是说，应当有一个假设的事实，它的意思是：如果某些条件被满足，属于所研究的事物的某些感觉内容就会被经验到。的确，断定一个实际上永远不被感知的物质事物存在，并不包含有矛盾。因为，在断定那个事物存在时，人们只是在断定，如果有关观察者的能力和他所处的地位这一些特别条件被满足时，某些感觉内容就会出现；这样的一个假言命题，即使有关的一些条件从来没有被满足，也很可能是真实的。并且，如像我们在后面将要表明的，在有些情况下，我们也许不仅必须承认一个未被感知的物质事物的存在是一种逻辑的可能性，而且也许实际上具有充足的归纳根据去相信未被感知的物质事物的存在。

这种对断定物质事物存在的命题之分析与穆勒把物质事物看作“感觉的恒常可能性”相一致，它使我们不但无需上帝的知觉也可以断定物质事物的存在，而且，可以按照物质事物存在的同样意义，也承认人们的存在。我认为，在贝克莱的哲学中不承认人们存在这一点是很大的缺点。因为，贝克莱未能给予自我以现象论的说明，而这种说明，按照休谟的看法，是他的经验主义所要求的，所以，他发现他自己既不能坚持认为人们的存在同物质事物的存在一样，是由于人们被感知，也不能对人们的存在提出任何别的分析。我们刚好相反，坚持认为一个人必须用感觉内容的假设的出现来给他自己的存在和其他人的存在下定义，正好同给物质事物的存在下定义一样。我想，我们在证明必须有这样的一个彻底现象论，以及在处理这种现象论乍一看来所遭到的诘难方面，都已经成功了。

凡是被感知的都必然是心理的这个命题，构成贝克莱式的观念论者的论证中的第二个阶段，这个命题是以感觉的直接材料一定是心理的以及一个事物完全是它的“可感觉的性质”的总

和这两个假定相结合作为根据的。这两个假定是我们已经拒绝了的。我们已经看到，一个物质事物不应该被定义为一堆感觉内容的集合，而是应定义为由感觉内容所构成的逻辑构造。并且我们已经见到“心理的”和“物理的”这两个词只适用于逻辑构造，而不适用于感觉的直接材料本身。感觉内容本身不管被说成是心理的或不是心理的，都不可能是有意义的。断定我们通常认为是没有意识的一切事物实际上都是有意识的，虽然这个断定确实是有意义的，但我们将发现这是一个我们有很正当的理由不予相信的命题。

我认为感觉经验中直接给予的东西必然是心理的这个观念论者的观点，从历史上说，是笛卡儿的错误所导致的。因为笛卡儿相信他能够从一个心理的东西即一个思想的存在演绎出他自己的存在，而无需假定任何物理的东西存在，他得出结论说，他的心灵是一个完全独立于任何物理的东西的实体；所以，只有属于心灵自身的，它才能够直接经验到。我们已经看到，这个论证的前提是错误的，并且，在任何情况下，那个结论都不能从那个前提推论出来。首先，因为心灵是一个实体这个断定，由于是一个形而上学的断定，所以是不能从任何东西推论出来。其次，如果“思想”这个词像笛卡儿明显地使用的那样，用以指一个单一的内省的感觉内容，那么，一个思想不能像普通用法一样，正当地被说成是心理的。最后，即使一个有意识的东西的存在可能从孤立的心理材料有效地演绎出来是真的，这也决不能推论到这样的一个存在物就不能在事实上与物质事物有直接的因果关系和认识论关系。并且，我们在前面的确已经说明，心灵与物质是完全独立的这个命题，是一个我们有充足的经验根据可以不予相信的命题，也是一个没有先天论证可用以证明它的命题。

虽然，可能直接经验到的只是心理的东西这个观点最后应

由笛卡儿负责，但后继的哲学家曾经以他们自己的论证去支持这个观点。这种论证之一就是所谓从幻觉引出来的论证。这个论证是从这样的事实出发的，即一个物质事物的可感觉的现象随其观察者的观点不同而改变，或随观察者的生理的和心理的条件不同而改变，或随其附属的环境的性质，如有光或无光的变化而变化。人们论证道：这些现象的每一种，就其本身来说，都与任何其他现象同样是"有效"的，但是，因为这些现象在许多情况下是互不相容的，所以它们不能完全真实地说明物质事物的特性；因此就得出结论说，这些现象没有一个是"在事物之中"的，它们全都是"在心灵上"的。但是这个结论很明显地是没有根据的。这种从幻觉引出来的论证所证明的只是：一个感觉内容对其所隶属的物质事物的关系不是部分对全体的关系。这一点丝毫没有表明任何感觉内容是"在心灵上"的。一个感觉内容就其性质而言是部分地依赖于观察者的心理状态，这一点也无论如何不能证明感觉内容本身就是心理的东西。

贝克莱的另一个论证，从表面上看来仿佛是较为说得过去的。他指出，各种各样的感觉在某种程度上都是愉快的或痛苦的，他并且论证，因为感觉跟愉快或痛苦从现象上来说，是分辨不出的，因此，感觉跟愉快或痛苦必须是等同的。但是，他认为，愉快和痛苦，不容怀疑是心理的，所以他得出结论说，感觉的对象也是心理的。① 这个论证的错误在于把愉快和痛苦跟一些特殊的感觉内容等同起来。诚然，"痛苦"一词有时候像在句子"我感到肩膀上痛"中一样，是指一个有机体的感觉内容，但是，在这种用法上，痛不能正当地被说成是心理的；值得注意的是："愉快"一词就没有与此相应的用法。在痛苦和愉快能够正当地被

---

① 参阅《西拉与菲伦诺的第一篇对话》。

认为是心理的那种用法上，像在句子“多米坦因为折磨苍蝇而感到愉快”中，这些词所指的就不是感觉内容，而是逻辑构造。因为在这种用法中，谈到愉快和痛苦是谈到人们的行为的一种方式，而且最后也这样涉及感觉内容，这些感觉内容本身都既不是心理的也不是物理的。

有些非贝克莱式的观念论者的特征是，主张“$x$ 是实在的”（这里 $x$ 是代表一个事物，不代表一个人）是等值于“$x$ 被想到”，所以主张任何事物存在而不被想到，或者任何事物被想到但不是实在的，都是自相矛盾的。在证明这些后承的第一种时，人们论证道：如果我对一个事物作出任何判断，我必然是在想到它。但是，当句子“我判断 $x$ 存在”导致“$x$ 被想到”是真的，由此并不必然可以推论说，断定任何事物不被想到而存在，是自相矛盾。因为“我判断 $x$ 存在”这个句子显然不等值于“$x$ 存在”，前者不导致后者，前者也不被后者所导致。我很可以判断一个事实上不存在的事物存在着，并且，一个事物未经我判断它是存在的，或者确实没有任何人判断它是存在的，或者没有任何人曾经想到它，但是它很可能存在着。我断定一个事物存在就表明我正在想它，或曾经想到它，这一点是真的，但这并不意味着，当我说一个事物存在时，我所断定的那一部分是我正在想到的。在这里，重要的是把一个句子出现时事实上证示的东西和该句子形式上导致的东西区别开来。在我们已经作出这种区别之后，我们可以看到，在断定那些事物没有被想到也是存在的之时，并不包含形式的矛盾。

凡被想到的必然是实在的，这个观点并不是观念论者所独有。正如穆尔所指出的，[1]这种观点是以下面一种错误的假定

① 《实在的概念》，载《哲学研究》。

为基础的，即“独角兽被想到”这样的句子与“狮子被杀死”具有同样的逻辑形式。“狮子被杀死”的确导致“狮子是实在的”；所以“独角兽被想到”也被假定必然与此类似导致“独角兽是实在的”。但是，事实上，“被想到”并不像“被杀死”那样是一种属性，因此，在断定独角兽或半人半马的怪物这样的事物虽然被想到但实际并不存在时，并未包含矛盾。这样的想象的事物即使并不存在，却说它们“实在地存在”，这种实在论观点已经表明是形而上学观点，不需要进一步去讨论了。

这里可以补充说明的是：即使“$x$ 是实在的”等值于“$x$ 被想到”是真的（我们已经指出并不是这么一回事），认为存在的每一事物都是心理的这种观念论者的信念也不会因此被证明是有理由的。因为“$x$ 是心理的”并不由“$x$ 被想到”所导致，犹如它不由“$x$ 被感知”所导致一样。存在的每一事物是心理的这个命题看来也不能为任何其他的方式所证实。因为“$x$ 是实在的”形式上并不导致“$x$ 是心理的”，这个事实证明它不是一个先天真理。并且一切事物，如房子、铅笔、书本等类，我们认为是没有意识的，实在是有意识的，虽然在逻辑上说是可能的，但这是非常靠不住的。因为这些事物还从来没有被看到按照有意识东西特有的那种方式行动。椅子并没有显示任何有目的的活动的形迹，衣服也没有表现出可以感到痛苦。总之，并无任何经验根据来假定我们通常当作物质事物的，都是伪装着的有意识的东西。

还有一个作为实在论者与观念论者争论主题的经验问题有待于考察。我们已经见到，实在论者认为断定一个事物不被感知也是存在的，这样断定并不自相矛盾，在这一点上，他们是有理由的；我们现在必须考察，他们是否有权利还主张事物事实上是不被感知而的确存在。反对实在论者的人论证说，即使事物在没有被人感知时，它们事实上仍然继续存在，我们也不会有任

何充分理由怀疑它们存在。[1] 因为对任何人来说，去观察一个事物未被观察到而存在着是显然不可能的。但是，这个论证只有在未被感知的存在这个概念没有被分析的情况下才是说得通的。一旦我们分析了这个概念，我们就发现：相信一个事物未被感知而存在，是可能有充分归纳根据的。因为当我们说到一个事物，虽然没有人感知到它，而它是存在的，我们所断定的是：正像我们已经见到的，如果主要关系到一个观察者的能力和地位的某些条件被满足时，某些感觉内容就会出现，但是事实上，那些条件没有被满足。这些就是我们经常有充分理由相信的一些命题。例如，我现在经验到属于一张桌子、一把椅子和其他物质事物的一系列的感觉内容，并且在相似的环境下，我总是感知到这些物质事物，并且也注意到其他人感知到它们，这就给我一个适当的归纳根据，去概括说明在这样的一些情况下，这些物质事物总是可以感知到的——这是一个假设，其效准并不依赖于这样一个事实，即：在一个给定的时刻没有一个人实际上可能感知它们。现在我离开了我的房间，我有充分理由相信这些事物事实上没有被任何人所感知。因为当我离开我的房间时，我看见没有人在那里，并且，我已经看到自从我离开之后，没有人从门或窗子进到房间里；我过去对于人们进入房间的方式的观察，使我有权利断定没有人以任何其他方式进入了那个房间。加之，我过去对物质事物遭到破坏的方式的观察证明了我的信念：如果我现在在我的房间中，我不会感知到任何这样的破坏过程。这样，由于已经表明我可能同时有充分理由相信没有一个人感知到在我的房间中的某些物质事物，并相信如果任何人在我的房间中，他便会感知到它们，我就证明了，可能具有适当的归纳

① 参阅斯塔斯：《反驳实在论》，载《心灵》，1934 年。

根据,可以相信一个物质事物不被感知而存在着。

我们也已经提到,可能有适当的归纳根据,相信在任何时候绝未被感知到的那些事物的存在。这也可以借助于一个例子而很容易地加以说明。假定在已经被攀登过的某一山脉的所有群山的某一高度上人们曾看到花卉生长着,并且假定在那个山脉中有一座山看起来刚好与其他的山相像,但是碰巧还没有被攀登过;在这样的情况下,我们可以用类比的方法,推论说如果有任何人爬上这座山,他便会感知到花卉在那里也生长着。这就是说,我们有权把花卉确实在那里存在着看作是可能的,虽然它们事实上未被人感知。

## 一元论与多元论

在已经考察了实在论与观念论争论的各个方面之后,我们最后来考察一元论与多元论的争论。我们的确已经说明,为多元论者所驳斥的作为一元论者特征的那个论断:"实在是单一的",是没有意义的,因为没有一个经验情况可能与这个论断的真实性有任何关系。但是这个形而上学的论断经常是某些逻辑错误的结果,这些逻辑错误是需要加以考察的。我们现在就来做这个工作。

大多数一元论者进行论证的方式是这样的:他们说,世界上的每一个事物,是以这种或那种方式联系到别的每一个事物;一个命题对他们说来是重言式命题,因为他们把他者(otherness)看作是一种关系。进一步说,他们认为每一个关系对关系项来说是内在的。他们宣称,一个事物之所以是它现在这个样子,是因为它具有它所具有的那些属性。即是说,包括它的一切关系属性在内的它的一切属性,构成它的本质。如果它失掉了它的

属性的任何一种,那么,他们认为,那个事物就不再是同一个事物。并且,从这些前提推论到,要陈述关于一个事物的任何事实,就包含陈述关于那一个事物的每一件事实,并且,这就包含陈述关于每一个事物的每一件事实。这就等于说,任何真实的命题能够从任何别的命题推演出来,从这点就必然推论到:任何两个表达真实命题的句子都是等值的。这就引导喜欢互换地使用"真理"与"实在"两词的一元论者去作出实在是单一的这样的形而上学论断。

应该补充的是,甚至一元论者也承认,人们实际用以表达他们相信是真实的命题的那些句子,相互之间并不都是等值的。但是,他们把这个事实不是看作对他们的结论(即每一个真实的命题能从每一个其他的命题推演出来)有什么怀疑,而是看作表明曾经有人相信的命题事实上没有一个是真实的。他们说,虽然人们要表达完全真实的命题是不可能的,可是他们能够并且确是在表达有不同程度真实性的命题。但他们说这一点的意思究竟是什么,以及他们如何把这一点与他们的前提调和起来,我至今还无法理解。

很清楚地,在一元论者的论证中,引导他们得出这种荒谬结论的决定性步骤是:假定一个事物的一切属性,包括它的一切关系属性,构成那个事物的性质。这个假定只须明白而不含糊地陈述出来,就可以使它的错误变成显而易见。在我们迄今用以陈述的形式中,亦即在通常它被陈述的形式中,它的确是含糊的。因为说到一个事物的性质,可能只是提到作为那个事物的特征的行为的一种方式——如在句子"捉老鼠是猫的本性"中那样。但是正如我们所见到的,说到一个事物的性质也可能是提到一个事物的定义的一种方式——例如"一个先天命题的性质就是不依赖于经验"那样。所以"一个事物的一切属性构成它的

性质"这些词可能正当地被用以表达一个事物的一切属性是关联到它的行为这个命题，或者用以表达一个事物的一切属性是那个事物的诸规定属性这个命题。从一元论者的著作中，不容易看出他们所要坚持的是这两个命题中的哪一个。有时候他们似乎两个命题都赞成，而在两者之间没有划出一条很清楚的界线。但是，他们在我们现在考察的那个论证中所用的，不管他们意识到没有，必定是第二种，这是很明显的。因为即使这个论点是真实的（它实际上并不是真实的），即为了预言一个事物的行为，必须考虑到它的一切属性，但是这也不能就推论到关于那个事物的每一个事实是逻辑地可以从每一个其他的事实推演出来。而这个结论倒是从一个事物的一切属性按照定义是属于那个事物的这个命题推演出来。因为，在那种情况下，断定那个事物存在完全是简单地断定关于它的每一个事实。但是我们知道，把一个按照定义属于它的一个属性归之于一个事物，就是去表达一个分析命题，即一个重言式命题。因此，一个事物的一切属性构成它的性质这个假定，依照这个用法，就引导到荒谬的后承，即甚至在原则上也不可能表达一个关于任何事物的综合事实。我认为这一点已经足以表明那个假定是错误的。

使这个错误的假定表面上说得通的是这样一个句子的含糊性，例如："如果这个事物没有获得它所具有的那些属性，它就不会是现在那样。"断定这一点可能只是断定：如果一个事物具有一种属性，它不能同时没有这种属性。——举个例子来说，如果我的报纸放在我面前的桌子上，那么它不在桌子上就不是事实。而这是一个其效准没有人会去争论的分析命题。但是承认这一点不是承认一个事物所具有的一切属性都是规定属性。说如果我的报纸不在我面前的桌子上，则它就不会是它现在那样，如果这等于是说我的报纸必然记载新闻这样的意义上，说我的报纸

必然在桌子上,那么这个说法是错误的。因为,我的报纸记载新闻是一个分析命题,而我的报纸放在我面前的桌子上则是综合命题。断定我的报纸没有记载新闻是自相矛盾的,但是断定我的报纸不是放在我面前的桌子上则不是自相矛盾的,虽然这恰恰是错误的。仅当"A 没有 $p$"是一个自相矛盾的命题时,$p$ 才能够被认为是 A 的一个规定的或内在的属性。

在讨论这个问题时,我们已经使用了大家共同使用的事实术语,但是这并没有妨碍我们承认这个问题性质上是语言问题。因为我们已经见到,说一个属性 $p$ 是一个事物 A 的规定属性,就等于说由符号"A"作主语与符号"$p$"作谓语所形成的句子表达一个分析命题。① 必须补充说明,事实术语的使用在这个事例中是特别不适当的。因为,与一个摹状短语结合,用以表达一个分析命题的谓语,当它与仍然指同一对象的另一摹状短语相结合时,就可能用以表达一个综合命题。因此,曾经写作《汉姆雷特》是《汉姆雷特》的作者的内在属性,但不是《麦克佩斯》的作者的内在属性,也不是莎士比亚的内在属性。因为说《汉姆雷特》的作者未曾写作《汉姆雷特》是自相矛盾的,但是说《麦克佩斯》的作者未曾写作《汉姆雷特》,或者说莎士比亚未曾写作《汉姆雷特》,虽然是错误的,但不是自相矛盾的。如果我们使用流行的事实术语,并且说:对于《汉姆雷特》的作者来说曾经写作《汉姆雷特》是逻辑必然的,但对于莎士比亚或《麦克佩斯》的作者来说曾经写作《汉姆雷特》就不是逻辑必然的,或者说莎士比亚和《麦克佩斯》的作者可以没有写作《汉姆雷特》而存在过,这

① 从下述的一段,直到这一节的末尾,也被采用于论《内在关系》那篇文章中,这篇文章曾在心灵协会与亚里士多德学会 1935 年联合年会上宣读过。参阅《亚里士多德学会补充会议录》,1935 年。

是可以想象的，但说《汉姆雷特》的作者未写作《汉姆雷特》而存在过则不可，或者说，如果莎士比亚和《麦克佩斯》的作者没有写作《汉姆雷特》，他们仍然会是他们自己，但《汉姆雷特》的作者如果没有写作《汉姆雷特》，则不会是他自己了，这样说，我们就会显得在每一事例中都是自相矛盾的，因为我们承认《汉姆雷特》的作者与莎士比亚以及《麦克佩斯》的作者是同一个人。但是，当人们承认，这些只是以不同方式说"《汉姆雷特》的作者写作《汉姆雷特》"是一个分析命题，而"莎士比亚写作《汉姆雷特》"和"《麦克佩斯》的作者写作《汉姆雷特》"是一个综合命题，那么这个自相矛盾的现象就完全消除了。

我们就以此来结束我们对产生一元论的形而上学学说的那些逻辑错误的考察。但是，我们还必须提到一个被一元论者所肯定而被多元论者所否定的特点，即不仅每一个事实逻辑地包括在每一个其他的事实中，而且每一事件是因果地与每一个其他的事件相联系。的确，有一些人会说，后一个命题可以从前一个命题推演出来，理由是因果性本身是一种逻辑关系。但这将是一个错误。因为，如果因果性是一种逻辑关系，那么，断定一个因果联系的每一个真命题的矛盾都会是自相矛盾的。但是，甚至那些主张因果性是一种逻辑关系的人也承认，断定不管是普遍的因果联系或是特殊的因果联系的存在的命题都是综合命题。用休谟的话来说，则它们是关于事实的命题。我们已经表明，这种命题的效准正如休谟自己所阐明的，是不能先天地被证实的。他说："因为自然的途径是可以变的，而且一个物象纵然和我们所经验过的物象似乎一样，也可以生出相异的或相反的结果来；这些事情都是没有什么矛盾的。我可不可以明白而清晰地构想有一个从云中掉下来的物体，在各方面虽都类似雪，可是它却味如盐，而热如火呢？我们果然不能说，一切树都在十二

月和一月中欣欣向荣,而在五月和六月中枯萎么?还有什么别的命题比这个命题更为明白易懂呢?因此凡可以明白了解的事理,凡可以清晰地构想到的事理,并不包含着矛盾,我们都不能借任何论证式的争辩或抽象的推论,来先验地证明它是虚妄的。"①在这里,休谟支持我们的论点:只有用经验才能决定综合命题的效准。一个命题被否定时不能不发生自相矛盾的是分析命题。那些断定因果联系的命题是属于综合命题那一类。

从这些说明,我们可以得出结论,主张每一个事件是因果地联系于每一个其他事件的这种一元论学说,从逻辑上说是不依赖于我们已经考察过的另一个一元论学说——即是说每一个事实是逻辑地包含在每一个其他的事实中。我们的确没有先天的根据去接受或者拒绝每一个事件是因果地联系于每一个其他事件的学说,但是我们有适当的经验根据去拒绝它,因为这种学说否认自然科学的可能性。因为很清楚,在作出任何特定的预言时,我们能考虑的只是一组有限的材料;我们所没有考虑到的,我们假定我们有权可以把它当作没有关系的而不予理睬。例如,我假定,为了确定明天是否会下雨,我不需要考察满洲国皇帝现在的心情。如果我们没有权利去作出这样的假定,那么,我们的预言就永不会有成功的可能,因为我们总会忽视比较大的一部分有关材料。我们的预言经常成功这一事实,使我们有理由相信我们认为某些材料是没有关系的这种判断至少有些是正确的,所以否认这种判断的正当性的一元论学说遭到我们的拒绝。

对我们来说,重要的是揭露那些通常与一元论有关的错误,因为从一种意义上说,我们自己希望去维护科学的统一。因为

① 《人类理性研究》,第4章。

我们认为，把各种"专门科学"设想为描写不同的"实在方面"是错误的。我们已经表明，一切经验假设最后都涉及我们的感觉内容。一切经验假设的功能都同"预见将来经验的规则"一样；在作出一个特殊的预言时，我们很少只由一门科学的假设来指导。现在妨碍人们承认这种统一的主要是流行的科学术语不必要的多种多样。①

就我们来说，我们没有像强调哲学与科学的统一那样关心强调科学的统一。关于哲学与经验科学的关系，我们已经说过哲学无论如何是不与科学抗衡的。哲学不作任何会与科学的思辨论断相冲突的思辨论断，哲学也不自认要妄自进入处于科学研究范围之外的领域，只有形而上学家才这样做，结果是产生一些没有意义的话。我们也已经指出，只用哲学研究去确定一个科学命题的融贯体系的效准是不可能的。因为这样的一个体系是否有效的问题总是一个经验事实的问题；因此，那些哲学命题，因为它们是一些纯粹的语言命题，可能与经验事实没有什么关系。所以，哲学家作为一个哲学家是不能够估定任何科学学说的价值的；哲学家的职责只是通过给出现于科学学说中的符号下定义的办法来阐明科学学说。

可能有人认为，科学学说的哲学阐明之所以需要只是为了使科学通俗化，而不能对科学家本人有多大好处。但是这是错误的。人们要了解，对实验物理学家来说，给他所使用的一些概念提供明白而确定的分析，对他是多么必要，只要考察一下爱因

---

① 结束这种现象的办法是实现莱布尼茨要求有一种"一般的符号体系"的希望，参看纽拉特：《统一科学与心理学》，载《统一科学》，第 1 册，和《科学的统一是一项任务》，载《认识》，第 5 卷，第 1 册。还可以参阅卡尔纳普：《作为科学的普遍语言的物理语言》，载《认识》，第 2 卷，1932 年，和英文译本：《科学的统一》，及《科学逻辑的任务》，载《统一科学》，第 3 册。

斯坦的同时性定义对现代物理学的重要性就够了。在比较不发达的科学中,对这种分析甚至更为需要。例如,现在心理学家未能把他们自己从形而上学中解放出来,并且使他们的研究协调一致,这主要是由于使用"智力""移情"或"下意识的自我"这一类没有经过精确定义的符号。精神分析学家的学说特别充满着形而上学因素,对他们的符号给予哲学阐明就会排除这些形而上学因素。弄清楚什么是精神分析学家的命题的实在经验内容,什么是精神分析学家与行为主义者或格式塔心理学家的命题的逻辑关系(这是一种现在由于术语的未经分析的差异而搞糊涂了的关系)将是哲学家的职责。这样的一种澄清工作对于作为一个整体的科学的进步,如果不是必不可少的,也是有利的,这一点几乎是无可争论的。

但是如果可以说,科学没有哲学就是盲目的,说哲学没有科学实际上是空洞的也是对的。因为,我们日常语言的分析作为防止或揭发一些形而上学的方法是有用处的,它所提出来的问题并不是如此困难或复杂,以致它们也许会长期得不到解决。其实,我们在本书中,已经处理了大多数这类问题,包括知觉问题,这个问题或许是那些并非在本质上与科学语言有联系的问题中最困难的问题。这个事实就说明为什么知觉问题在近代哲学史中占有这样重要的地位。那些发现我们日常语言已经被充分分析过了的哲学家,他们面临的任务是澄清当代科学的概念。但是他要达到这一点,重要的是他应当了解科学。如果他不能了解任何科学的命题,那么,他就不能实现哲学家增进我们知识的职责。因为他不能给最最需要弄清楚的符号下定义。

的确,像我们所已经做的,要在哲学与科学之间,划一条清楚的界线,是会令人误解的。我们所应当做的毋宁是区别科学的思辨方面与逻辑方面,并且断定哲学必须发展成为关于科学

的逻辑。那就是说,我们要区别表述假设的活动,和展示这些假设的逻辑关系,并给出现于这些假设之中的符号下定义的活动。我们称从事于后一活动的人是哲学家还是科学家,这是不重要的。我们必须承认的是,如果一个哲学家要对人类知识的增长作出任何实质性的贡献,他就必须在这个意义上成为一个科学家。